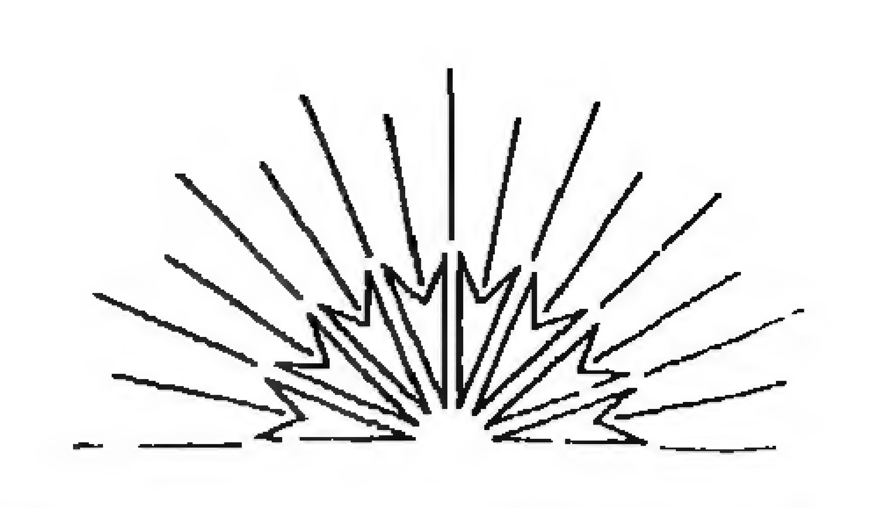
الأب جيمس فينيكان اليسوعي



أفلاطون

سيرته ، آثاره
ومذهبه الفلسفي



قادة الفكر

الأب
جيمس فينيكان
اليسوعيّ

أفلاطون

سيرته، آثاره
ومذهبه الفلسفيّ

دار المشرق - بيروت

دار المشرق ش م م - ص.ب. ٩٤٦، بيروت

ISBN 2-7214-8027-8

التوزيع: المكتبة الشرقيّة
ص.ب. ١٩٨٦ - بيروت، لبنان

مقدّمة الناشر

مؤلِّف هذا الكتاب، «أفلاطون، سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفيّ»، هو الأب اليسوعيّ جيمس فينيكان (١٩١٢ ـ ١٩٨٤)، الاختصاصيّ في الأفلاطونيّة والفلاسفة العرب وتاريخ الفلسفة الحديثة، ومدرِّس مادّة الفلسفة في الجامعات اللبنانيّة (جامعة القدِّيس يوسف، جامعة الروح القدس ـ الكسليك، الجامعة اللبنانيّة، ومعهد القدّيس بولس ـ حريصا). عُرِف عنه وضوح الفكر وثقوب الذهن واندفاعه السخيّ في التدريس الفلسفيّ والتوجيه، وكذلك الكفاية العالية والدقّة في ما يقول ويعلّم. الأب فينيكان لم يخلِّف من الآثار المكتوبة في مجال اختصاصه سوى بعض المقالات (منها «الفارابي وكتاب الإسكندر الأفروديسي في العقل» و«شطحات فلسفيّة»...)، إذ إنَّ همّه الرئيسيّ كان منصبًّا على التدريس وإدارة الأبحاث والأطروحات. و«أفلاطون» الذي ننشره في هذا الكتاب تمّ العثور عليه بعد وفاة الأب فينيكان، في خزانة كتب «دار المشرق»، وقد لفّه النسيان، بعد أن طلب مؤلِّفه مهلة لإعادة النظر في بعضه، وهو كان يبغي الدقّة في كلّ ما يقول ويكتب إلى حدّ المبالغة. و«دار المشرق» تنشر نصّ «أفلاطون» كما عُثِر عليه، مع بعض المختارات من آثار الفيلسوف اليونانيّ العظيم، نظرًا إلى ما في ذلك من جمّ الفائدة للطلاّب والباحثين في الفلسفة اليونانيّة.

إنَّ ما كتبه الأب فينيكان في «أفلاطون» هو، بوجه من الوجوه، مدخل

إلى حالة الفلسفة ووضعيَّتها قبل مؤسّس الأكاديميَّة، وكذلك إلى حياته وعلاقته بسقراط وآثاره الفلسفيَّة ومذهبه في النفس ونظريَّة المثالات والدين والسياسة والدولة ومنهجه الفلسفيّ. فهو يعرض لمختلف آثار أفلاطون، الأولى منها التي كتبها لتوضيح مذهب معلّمه سقراط، وهي تبحث في الفضيلة على اختلاف أنواعها ومظاهرها، والأخرى وهي المحاورات الميتافيزيقيَّة، حيث دقّق أفلاطون في قضيَّة المعرفة، وخصوصًا في «مشكلة الحُكم، بقصد الحدّ، في آن واحد، من أطروحة هيراقليتس الجذريَّة القائلة بطغيان فيض الأشياء الكلّيّ، ومن أطروحة بَرمينِدِس التي تجمِّد الوجود في سكون عقيم». فالمؤلِّف، الأب فينيكان، يوجز كلّ محاورة من محاورات صاحب الأكاديميَّة، فيحدّد الموضوع الذي تتطرّق إليه المحاورة، ثمّ يتناول ببعض التفصيل المشكلة التي تسعى المحاورة إلى حلحلتها.

وإذا كان هدف الأب فينيكان هو عرض ما ألَّفه أفلاطون، بإيجاز وموضوعيَّة، وهو العارف بمجمل آثار أفلاطون وتفاصيلها، فهو يتطرّق في مرحلة لاحقة إلى مذهب أفلاطون الفلسفيّ، وذلك في المحاورات الأولى ومن خلال التفكير الأفلاطونيّ في المواضيع والقضايا الشائكة الوجوديَّة: النفس، المثالات، الدين والدولة والسياسة:

- فعن مذهب أفلاطون في المحاورات الأولى، يقول فينيكان: «يمكننا أن نلخِّص الفكر الأفلاطونيّ في هذه المرحلة من تطوّره بما يلي: إنَّ الخير الذي يسعى إليه جميع الناس هو كمال العمل البشريّ الذي يجعلهم سعداء. أمّا الواسطة التي يتحقّق بها هذا الكمال فهي ممارسة الفضيلة المرتبطة بالعمل ارتباطًا وثيقًا».

- وفي مذهب أفلاطون في النفس، يقول: «يقف الفكر الأفلاطونيّ بين مذهب مستند إلى العقل يفسِّر حضور النفس في الجسد، بكونها عنصرًا ينتمي إلى النظام الكلّيّ، وبين مذهب آخر، هو بالأحرى دينيّ، متأثّر برؤية الشرّ، يعتبر حضور النفس في الجسد نتيجة لفعل مضادّ للعقل، نتيجة لخطيئة. غير أنَّ ميل الاستناد إلى التفسير العقليّ

هو الغالب، إلاً في فيدون وفيدرس».

- وعن المثالات يقول: «إنَّ عالمنا الحسّيّ هذا، عالم الصيرورة، لا يمكنه أن يفسِّر ذاته بذاته، لأنّ وجوده وطبيعته مستمدّان من اشتراكه في الحقائق الوجوديّة الأزليَّة الثابتة، المنزَّهة عن كلّ مادّيّة، والتي هي الكُنه النهائيّ للوجود».

- وعن الله والدين: «يؤمن أفلاطون بأنّ أساس العالم هو روحيّ، وللعالم معنى، وهدف الحياة الأخير هو الخير. والتنسُّك هو طريق النفس، إلى جانب الاستعداد العقليّ، نحو الخير الأسمى. وأفلاطون «لم يبلغ إلى الوحدة النهائيَّة التي توحِّد الكائن الإلهيّ المطلق والشخصيَّة الذاتيَّة».

- وفي الوطن والدولة: «الوطن لا يُشاد ولا يثبت إن لم يكن للملك سلطة الإشراف على أعمال رعاياه وعلى ملاهيهم أيضًا: و«الحرّيّة المتطرِّفة والعبوديَّة المتطرِّفة كلاهما شرٌّ جسيم». وأساس كلّ جدارة، هنا وفي كلّ مكان، هو العلم، فالذي يعلم هو وحده الذي يحقّ له أن يصدر أحكامًا. وإذا كانت العدالة هي الفضيلة الكبرى، ففي الدولة تُمارس هذه العدالة الممارسة الفضلى لأنّها تتحقّق، أفضل ما تتحقّق، ببذل كلّ مواطن جهده في تتميم الواجب المترتِّب عليه مع احترامه لحرّيّة الآخرين».

كتاب «أفلاطون» هذا هو قراءة موضوعيَّة لمجمل الفكر الأفلاطونيّ وتفسير مبسَّط لما صعُب منه وغمُض. هو قراءة هادئة للنصوص الأفلاطونيَّة تضع بين يدي القارئ الأدوات المناسبة للولوج إلى فهم ديناميَّة تفكير فلسفيّ يسعى إلى رؤية الواقع كما هو، على تناقضاته وكثرته، ووحدته وانسجامه. فهذا التفكير لا يرى وجهًا من الواقع دون رؤية الوجه الآخر، ولا بدّ من تجاوز الاتّفاقات الكلاميَّة والعموميّات، للدخول إلى مختلف الاحتمالات المعنويَّة بواسطة العقل المفكِّر. وهذا العقل يجد منهجه للولوج إلى الحقيقة في المحاورة، كفنٍّ أدبيّ منطقيّ: فالفيلسوف، في نظر

أفلاطون، هو المنطقيّ. والمنهج المنطقيّ، في جوهره، هو فنّ المحاورة أو البحث بين اثنين، حتّى الفكر المختلي بذاته، فإنّه يبحث منفردًا ويجيب عن أسئلته هو. إلاّ أنّ الشرط الأساسيّ لكلّ محاورة هو التفاهم المتبادل».

الفلسفة، في نظر الأب فينيكان، هي خروج على الغوغائيّة والإيديولوجيّات الملتزمة، أكانت دينيّة أم سياسيّة، واختيار الطريق الأصعب، ألا وهو تقليب الواقع في مختلف حالاته وظروفه وتيّاراته، بهدف الوصول إلى الحكم الصائب، هي إرادة انتصار لغة الحوار والتفاهم بتحكيم العقل في قضايا الإنسان الوجوديّة.

لّما بدأ الناس، حوالى سنة ٦٠٠ قبل الميلاد، يستقصون سرّ العالم، لم تلبث أولى مشاكل الفلسفة أن فرضت ذاتها على انتباههم دفعة واحدة، فأخذوا يتساءلون: كيف يتسنّى لهم، لكي يفسّروا هذا العالم المنبسط أمامهم في تنوّعه المدهش، أن يعودوا بكثرة ظواهره إلى وحدة ينبوعها، أو وحدة مبدإها؟ وهكذا برز، منذ البدء، التوتّر القائم بين الواحد والكثرة، وبين المحسوس والمعقول، هذا التوتُّر الذي كان مُعَدًّا لأن تتّخذه الأجيال المقبلة نقطة انطلاق لتفكيرها.

إنّ المفكّرين الأوّلين، الذين أخذوا على عاتقهم تفسير العالم، كانوا يقطنون في ميليتُس، المدينة اليونانيّة الواقعة في أسيا الصغرى.

لم يكونوا، في فجر الجهد الفلسفيّ، يعرفون كيف يطرحون السؤال على أنفسهم بالوضوح الكافي، وكانوا يحاولون الإجابة عنه كعلماء الطبيعة أكثر منهم كفلاسفة، مُفرغين جهدهم، كما يلاحِظ أرسطو، في إظهار العلّة المادّيّة، أو الهيولى، التي انبثق منها هذا العالم. لذلك ظنّ طاليس، الفيلسوف الذي كان يعيش حوالى سنة ٥٨٥ قبل الميلاد، أنّ الماء هو العنصر الأساسيّ الذي نشأ منه كلُّ شيء. فقد تأثّر طاليس بهذا الواقع وهو أنّ الماء يبدو لنا في الصُوَر البدائيّة الثلاث: الجامدة، والسائلة، والغازيّة، ومن هنا خلُص إلى أنّ كلّ ما بقي ليس سوى تغيُّر يطرأ على هذا الموجود الحقيقيّ الأساسيّ. غير أنّنا نرى، وراء هذه الفكرة العلميَّة

الطبيعيَّة، الاهتمام الفلسفيّ الذي يجهد في تمييز الظاهر من ا
ويُلْمَح إلى وحدة الذات، أو وحدة الناموس، وراء الأعراض
معلنًا بذلك، مذ ذلك الحين، أنَّ الضرورة التي يهيمن ناموسه
على سير العالم، تجعل العقل ينفذ هذا العالم حتَّى إنَّنا لنجدُ «كلَّ ش
الله».

وقد عالج الفيلسوف أَنَكْسيَمَنْدُرس، بعد طاليس، المشك
وبالطريقة عينها، أي بفكرة يسودها المنحى الطبيعيّ: فكلٌّ
بحسب نظريَّة أنكسيمندرس، مُعدٌّ للزوال وليس خالدًا وإلهيًّا،
الأولى، غير المحدودة، وغير المخلوقة، التي نشأ منها الكلّ والتي
يعود إليها الكلُّ تبعًا لدورة دهريَّة، لامتناهية، من التكوُّن والفس

فهناك إذًا، بحسب هذه النظريَّة، حقيقة مزدوجة، أي ؛
من مادّة أوَّليَّة لا صورة لها، ولكنَّها جديرة بتحمُّل جميع أنواع
ثمّ يوجد إزاء هذه المادّة الأوَّليَّة حركة دائريَّة، أزليَّة، قائمة على
تغيُّر يطرأ على هذه المادّة: تظهر الكائنات وتتوارى بحسب ناموس
عادل، يقضي على جميع الكائنات بالرجوع إلى هذا العنصر الأ
تكفُّر عن تعدِّيها المتبادل»، كأنْ يكون كلُّ كائن لا يستطيع أن
إلاَّ على حساب الكائنات الأخرى. لذلك ينبغي للضرر، الذ
هذه الكائنات الواحدة بالأخرى، أن يُفضي بها إلى الزوال في أ
إنَّ هذه الفكرة التي استغلَّها، في ما بعد، فلاسفة معاصرون م
ووايتهيد، تبرهن على أنَّ هذا الاتِّجاه القديم كان متشرِّبًا بف
المحتوم والناموس اللاشخصيّ الذي يدير الكلّ. غير أنَّ تفسير
ألاَّ يقتصر على تحليل ناحيته المادّيّة، بل أن ينفذ إلى قلب السرّ،
تفرض ذاتها. لذلك كان لا بدّ من انتظار أفلاطون لكي تت
الحتميَّة إلى فكرة الخير.

أمّا أَنَكْسيمِنِّس، وهو الفيلسوف الثالث من هذه السلسلة.
اختياره على الهواء ليجعل منه مصدر جميع الأشياء، مبرِّرًا هـ

بكون الهواء، بحسب اعتقاده واعتقاد السواء الأعظم من معاصريه، هو ينبوع الحياة: «إنّنا نحيا ما دمنا نستنشق». ثمّ إنَّ الهواء، كما يبدو لنا، ليس بأقلّ من الماء جدارة بتحمُّل جميع صور الوجود المألوفة: الجامدة، والسائلة، والغازيَّة. وعلى كلٍّ، فإنَّ أنكسيمنُس كان يعتقد ذلك بعد أن شاهد أنَّ السحب والأمطار تكوِّن صورًا متوسِّطة بين الهواء والأرض، وهذا ممّا يدلُّ على أنَّ الأشياء تنتقل من صورة إلى أخرى بواسطة التكثيف والتمديد.

ولكن، بما أنَّ هؤلاء الفلاسفة الثلاثة لم يكن لديهم سوى معلومات غير كافية، وغالبًا خاطئة، عن الوجود المادّيّ، فقد حاولوا أن يحصروا جميع الكائنات، على اختلاف أنواعها، في نسق واحد. فإن كانت نظريّاتهم لم تعد تقنع أحدًا في عصرنا هذا، فإنَّ الحدْسَ الأساسيّ الذي كان يقودهم في أبحاثهم لم يزل معمولاً به وهو أنَّ كلّ جهد فلسفيّ من شأنه أن يتوخّى، على أساس اختبار أغنى وأكثر وضوحًا، الهدف نفسه، أي إرجاع الظواهر إلى وحدة ينبوعها، مع مراعاة النظام القائم بينها. وعندما حدّد أفلاطون، بعدئذٍ، منهجه الفلسفيّ في محاورته فيلابوس، عزا هذا المنهج إلى القدامى «الذين كان صلاحهم يفوق صلاحنا ويعيشون أقرب منّا إلى الآلهة».

إلى جانب هذه الأبحاث الفلسفيَّة البليغة الأثر في ذلك العصر، كانت تنمو أبحاث دينيَّة وصوفيَّة لا يقلّ أثرها في النفوس بلاغةً عن الأولى، تستمدُّ فحواها، على الأخصّ، من العقائد الأورفيَّة الواسعة الانتشار آنذاك، والتي كانت تهتمّ بالآخرة ومصير النفس. لقد كانوا يمزجون بالنظريّات التكوينيَّة المقتبسة من أصل أجنبيّ، أو من أصل يونانيّ، نظريّات أخرى تتناول خلود النفس، وخلاصها، وعقيدة سقوطها بفعل الخطيئة، وضرورة تكفيرها وتتطهُّرها، لكي تستطيع أن تتحرَّر من سجن الجسد وتصعد إلى وطنها الإلهيّ.

غير أنَّ هذه العقيدة الدينيَّة ما لبثت أن اندمجت بالتقاليد

الفيثاغورسيّة التي كان أتباعها يقطنون في إيطاليا الجنوبيّة: يبدو أنَّ هؤلاء الفيثاغورسيّين كانوا قد ميّزوا النفس من الجسد، وقالوا بخلود النفس قبل سواهم من الفلاسفة، وكانت نظريّاتهم، بالإضافة إلى العقائد الدينيّة الأورفيّة، تفسح مجالاً رحبًا للعلوم بوجه عامّ، وللرياضيّات بوجه خاصّ. ولا شكّ في أنَّ فيثاغوراس، مؤسّس هذا المذهب، كان رياضيًّا عبقريًّا، فهو الذي اكتشف وجود نسبة عدديّة بين الأصوات الموسيقيّة، وقال بالمبدأ الذي يجعل العدد مصدر كلّ نظام وكلّ تدبير. وقد شدّد بهذا القول، على العكس من فلاسفة آسيا الصغرى الأوائل، على أهمّيّة العلّة الصوريّة، وعلى ما يميّز الكائنات أحدها من الآخر، مسلّمًا لكلّ منها بنوع يخصّه من الوجود.

إنَّ المذهب الفيثاغورسيّ هو علم وأخلاقيّة ودين في آن واحد، وهو يرتكز على أساس صوفيّة عدديّة يرى فيها فيثاغوراس وتلاميذه مبدأ الأشياء وجوهرها. ثمّ إنَّ اعتقادهم بأنَّ التناسق هو العنصر الذي يقوم به تركيب العالم قد انتقل على الصعيد العلميّ، من الهندسة والموسيقى إلى الطبّ والطبيعيّات. أمّا من الناحية الأخلاقيّة، فقد كانوا يعتقدون بأنَّ النفس، التي هي تناسق الجسد، تتميّز تميُّزًا صريحًا من الجسد، لذلك كانوا يهتمّون اهتمامًا بالغًا بالكمال الشخصيّ الذي يتطلّب كبحَ جماح الجسد. وكانوا، من الناحية الدينيّة، يعزون إلى بعض الأعداد معنًى روحيًّا: كعدد الثلاثة الذي يضمّ البدء، والوسط، والنهاية، وعدد العشرة الذي هو مجموع الأعداد الأربعة الأولى، وعدد «الواحد» الذي يتضمّن الضدَّيْن الأساسيَّيْن وهما المحدود، أي المفرد، وغير المحدود، أي المزدوج، اللذان يؤلّفان، باقترانهما، جميع الأعداد الباقية، ومن ثَمّ العالم بأسره.

إنَّ فكرة هذا التناسق، بعد أن احتلّت مقامها نهائيًّا في حقل النظريّات، كانت مُعدَّة لأن تظهر في مذهب هيراقْليتُس، وهو أحد أعمق مفكّري اليونان. لقد قيل بحقّ: «إنَّ هيراقليتس قد اكتشف الحركة مع فيض الأضداد واتّحادها الذي يقوم به نظامها الخفيّ، كما أنَّ فيثاغوراس كان قد اكتشف العدد».

إشتهر هيراقليتس حولى سنة ٥٠٤ قبل الميلاد، وكتب نحو سنة ٤٧٨ مؤلَّفه الأكبر عن الكون، أو الطبيعة الجوهريَّة للأشياء. كان هيراقليتس فيلسوفًا نظريًّا صرفًا وقد أُطلِق عليه لقب «الفيلسوف المُظلم» (o skoteinos) نظرًا إلى الغموض الذي كان يتعمَّده في كتاباته.

أمّا النصّ الذي يشتمل على مجمل مذهبه فيتلخَّص بما يلي: الكلّ في فيض، والكلّ يتدفّق تدفُّقَ النهر. يتغيَّر ولا شيء يبقى على حال واحد. وهذا الفيض الذي لا ينضب له معين والذي يجعل الكون أشْبَه ما يكون بالنهر إنّما يتكوَّن ويفسد بفعل عنصر أوَّليّ هو النار التي تتّقد وتخمد بمقدار معيَّن وفقًا لنظام فرد، وإيقاع هذه الحركة الكونيّة يتَّسم بمجيء السنة الكبرى المنظَّم، الذي يعلن تكرار كلّ شيء.

ولكن يوجد شيء آخر في هذا الكون غير النار. يوجد أيضًا ناموس، أو **لوغوس**، قائم على أصل التغيُّر الشامل، وهو ناموس غير شخصيّ يحقّق تناسق الأضداد ويستخرج من الحركة المتواصلة توتّرًا وتوافقًا يتيح الاعتقاد بوجود حقائق ثابتة. ثمّ ليس المطلوب نفي الأضداد، بل موازنتها. لذلك كان هيراقليتس يعلن أنَّ القتال هو أبو الكلّ ومَلِكُهم لأنّ الأشياء جميعها تتجاذب بأضدادها وتتدافع وتتبدّل بلا انقطاع. إنَّ ناموسًا إلهيًّا واحدًا يكفي الكلّ ويبلغ نهاية الكلّ بقدرة لا تنفد أبد الدهر، لأنّ جميع النواميس البشريّة يغذّيها الناموس الإلهيّ الواحد.

كان لا بدّ أن تؤثّر أفكار هيراقليتس هذه على **أفلاطون**، فلا يتردّد في تطبيق نظريّة التبدُّل الشامل على عالمنا الحسّيّ، جاعلاً ثبات الأشياء ينجم عن اشتراكها في الحقائق العُلى، أي المُثُل الثابتة، الساكنة، الأزليّة، التي تستحقّ وحدها أن تُدعى موجودات. وهكذا كانت نظريّات هيراقليتس، بالإضافة إلى مذهب الإيليِّين الذي سنلخّصه في ما بعد، أحد الأسس التي قامت عليها تأمُّلات أفلاطون الفلسفيّة.

يُخيَّل إلينا، إذا نحن لم نتعمّق في درس مذهب هيراقليتس ومذهب الإيليِّين، أنّهما يتعارفان جَذْريًّا. فهيراقليتس يقول: الكلّ كثرة، والكلّ

يتغيّر. أمّا برمينيذس، مؤسّس مذهب الإيليّين، فإنّه يُنكر التنوُّع والتغيُّر ويعلن أنّ الكلّ واحد وثابت مطلقًا. ولكنّنا، لو أمعنّا النظر عن كثب في هذين المذهبين، لتبيَّن لنا أنَّ تعارضهما ناتج عن اختلاف اتّجاه كلّ منهما. فبَرْمينيذِس لا يُنكر الاختبار الحسّيّ، ولكنّه لا يسلِّم له بأيّ معقوليّة: لأنّ الحواسّ لا تستطيع أن تقدِّم لنا سوى معلومات ظنّيّة، بيد أنَّ فوق الكثرة والتغيُّر يرى برمينيذس الوحدة والسكون اللذين هما ناموس الموجود الحقيقيّ كما أنّهما ناموس المنطق، وهما ناموس الوجود كما أنّهما ناموس المعرفة، ولا مندوحة للحقيقة من أن تكون واحدة وأزليّة، كما لا مندوحة لموضوعها، الذي هو الوجود، من أن يكون حائزًا هاتين الصفتَين.

يؤكِّد برمينيذس بذلك أنَّ الوجود يوجد واللاوجود لا يوجد، وأنَّ كلَّ انتقال من أحدهما إلى الآخر، لا يمكن تصوُّره: فكلّ صيرورة تعني الانتقال إلى الوجود انطلاقًا من اللاوجود. والواقع أنّه لا يمكن أن ينتقل شيء إلى الوجود من اللاوجود. لذلك لا يمكن للوجود أن يتغيَّر بأيّ وجه من الوجوه. إنّه واحد، ساكن، في الزمان وفي المكان، وليست الصيرورة المحسوسة سوى صيرورة ظاهريّة وحسب.

إنَّ هذا المذهب الذي يفتح هوّة سحيقة تفصل المحسوس عن المعقول، والوجود عن اللاوجود، كان مُعدًّا لأن يُثقِل كاهل الفلسفة اليونانيّة حتّى مجيء أفلاطون. فمؤسّس الأكاديميّة حاول أن يبيِّن أنَّ اللاوجود يستحقّ، هو أيضًا، على وجه التعميم، أن يُعدّ بين الموجودات، وأنَّ الوجود الذي يقع تحت اختبارنا ليس هو هذه الكتلة غير القابلة التحليل التي يعرضها لنا برمينيذس.

وقد حاول زينون إيله، تلميذ برمينيذس، أن يدافع عن مذهب معلّمه بسلسلة من المعارضات توخّى بها التعليل أنّ تأكيد الحركة لا يقلّ تشكيكًا عن نفيها. ثمّ أكّد أنَّ الحركة لا وجود لها لأنّ اجتياز المسافة الواقعة، بين آ. . . . ب مثلاً، يتطلّب من المتحرِّك أن يبلغ أوّلاً إلى وسط هذه المسافة. غير أنّه، قبل بلوغه إلى هذا الوسط، لا بدّ له أن يبلغ أوّلاً

إلى نقطة وَسَط سابقة، وهكذا دواليك، إلى ما لا نهاية له: لذلك، فإنّ كلّ اجتياز، مهما قَصُر، يفترض دائمًا عددًا لا يُحصى من الاجتيازات السابقة ـ وهذا ما ينفي إمكان حصول أيّ اجتياز ما، أو أيّة حركة ما.

إنّ هذه الحجج التي بنى عليها الفلاسفة السفسطائيّون المعاصرون لسقراط ولأفلاطون حججًا أخرى كثيرة استنبطوها في ما بعد، إنّ هذه الحجج قد دحضها أرسطو، ولكنّها ما زالت، حتّى عصرنا هذا، تشغل خواطر مفكّرين مثل برغسون وراسِل...

أكبّت الفلسفة اليونانيّة، انطلاقًا من برمينيذس، على بحث مشكلة الواحد والكثرة، ومشكلة التغيُّر والسكون، ورضي المفكّرون، على اختلاف نزعاتهم، حتّى مجيء أفلاطون، بالانفصال الجذريّ الذي ذهب إليه برمينيذس، واكتفوا باعتماد طبقتَين متحاذيتَين من الوجود الحقيقيّ.

أمّا أمبيذُكْلِس أغريجانطِس وكان اشتهاره حوالى سنة ٤٤٤ ق.م. فقد افترض وجود أربعة عناصر أزليّة ثابتة، تطابق مذهب الوجود الذي قال به برمينيذس، بالإضافة إلى كونها قوّة مزدوجة أسماها «الحبّ والبغض» يقوم عملها بتأليف هذه العناصر وتفريقها لكي تكوِّن عوالم. وهكذا جعلوا التغيُّر، بدون أن ينكروه، على ظاهر الوجود بحيث لا يتطلّب أيّة صيرورة حقيقيّة، وبحيث يظلّ هذا التأليف والتفريق عمليّة محلّيّة وحسب.

بعد أمبيذكلس ظهر أَنَكْساغُوراس (حوالى سنة ٥٠٠ ق.م.)، متخرِّجًا من مدرسة ميليتس. قدم أنكساغوراس إلى أثينا وله من العمر أربعون عامًا، وهو أوّل فيلسوف هاجر إلى هذه المدينة وقطن فيها. وقد كان صديقًا لبيركِليس، وشاطره زوال الحظوة عندما حُكم عليه بمادّة الكفر (سنة ٤٣١). وقد اعتنق أنكساغوراس مذهبًا أراد به أن ينقذ الحركة مع بقائه على القول بأزليّة الوجود: «كانت جميع الأشياء مختلطة معًا، لا نهاية لعددها ولا لصغرها. لقد كانت جميعها معًا، لا يظهر منها شيء بذاته، ولكن العقل (noûs)، منذ البدء، بعث فيها الحركة، وأوجد الانقلاب

الذي امتدّ تدريجيًا إلى كلّ العالم، ونظّم جميع الأشياء كما كـان يجب أن تكون، وأدخل، مع الحركة، التميُّز في الأشياء».

إنَّ هـذه الفكرة القـائلة بوجـود عقل منـظِّم، منفصـل عن بقيَّـة الأشياء، كانت مُعَدَّة لأن تقوم بدور عظيم الأهمّيَّة في تفكير أفلاطون. فقد بيَّن لنا أفلاطون، بلسان سقراط، في المحاورة المسمّاة فيدون، مبلغ تأثُّره بهذه الفكرة التي تتصوَّر عالماً منظَّمًا نـازعًا إلى الخـير. وبالـرغم من أنَّ أفلاطون انحى باللائمة على أنكساغوراس لأنَّه لم يعرف أن يستخرج من هذا الحَدْس الرائع كلّ ما احتوى عليه، فممّا لا ريب فيه أنَّ النـظريَّة الأفلاطونيَّة التي تميِّز المادّة من الروح، والحتميَّة الآليَّة من السببيَّة العاقلة، الإلٰهيَّة، قد أخذها أفلاطون عن أنكساغوراس.

أمّا آخر فئة من المفكِّرين الذين أثَّرت نظريَّاتهم في أفلاطون فهي فئـة الذرّيّـين الممثّلين بالفيلسـوفـين لـوسيبُس وديمُقـريـطُس (سنـة ٤٧٠ ق.م.). فهؤلاء الذرّيّون ظلّوا داخل الإطار الذي كان بـرمينيذس قـد رسمه، ولكنَّهم حاولوا أن يقتصروا على القول بوحدة الكون العنصريَّة. إنَّهم يسلِّمون بوجود فضاء لا متناه يرفّ فيـه عدد لامتنـاه من الذرّات تتركَّب منها عوالم وتنحلّ بحسب المصادفات التي تتلاقى فيها هذه الذرّات أو تتفارق. أمّا الحركة فهي، في نظرهم، واقع لا موجب للبحث عن تفسير له. وأمّا تلاقي الذرّات فلا يخضع لأيّ ناموس، إن لم يكن لناموس المصادفة. وقد نفوا كلّ عناية، وكلّ نوع وجود إلاَّ المادّة. وليست النفس، في زعمهم، سوى مركَّب من ذرّات أدقّ من الذرّات التي يتركَّب منهـا الجسم، وقد صبّ أفلاطون، في كتابه «الشرائع»، جام انتقاداته على هذا النوع المُثبِّط من الفكر الآليّ.

إنَّ جميع هذه الآراء والنظريّات الفلسفيَّة التي نما في جوّها الفكـر الأفلاطونيّ لم تكن تخلو من الأخطار. فأطروحاتها الجذريَّـة، التي تدَّعي جميعها تفسير الكون، كانت تثير ترّيبًا عامًّا بصدقها، وتدفع بمتتبِّعيها إلى الاعتقاد بأنَّ الأطروحة ومعترضتها تتساويان، وبأنَّ الحقيقة لـو وجدت، لظلّ

فهمها علينا مستحيلاً، وإلى فقدان الثقة بالفلسفة التي لا تفضي إلاَّ إلى تناقضات. بيد أنَّ المواقف الأساسيَّة لهذه الحركة قد دفعت، من جهتها، إلى هذا الترتُّب: إذ لو جئنا نؤكِّد مع برمينيذس أنَّ الوجود هو واحد وساكن، وأنَّه هو وحده موضوع تفكير، لاضطررنا إلى نبذ كلّ جملة تكون الصفة فيها، بأيّ وجه من الوجوه، غير الموصوف، وإلى أن نكتفي، لكي نحتفظ بالحقيقة، بإصدار أحكام موحَّدة مثل: سقراط هو سقراط. فلو قلنا، مثلاً: سقراط هو رجل لناقضنا ذاتنا بذاتنا. كما لو قلنا: سقراط ليس سقراط؛ حتَّى ولو أنَّنا لم نأبه لنهي برمينيذس وأهملنا البحث في الوجود لكي لا نصدر أحكامًا إلاَّ في ما يختصّ بالصيرورة، فلن تكون الحال أفضل، لأنَّ الكلّ في فيض الصيرورة الأبديّ يختلط بالكلّ بحسب زعمهم، فلا يتميَّز شيء من شيء، وإذن فكلّ حكم هو صحيح، حتَّى القضايا المتناقضة هي أيضًا صحيحة.

السفسطائيَّة

إنَّ هذه النتائج الطبيعيَّة التي ربّما كان من شأنها، في ظروف مختلفة، أن تظلّ مستترة مغمورة، قد انتشرت، آنذاك، في وضح النهار بفضل حركة فكريَّة تسمّى السفسطائيَّة، كانت تسيطر على المسرح السياسيّ خلال القرن الخامس قبل الميلاد. ولكي نفهم هذه الحركة علينا أن نتذكّر أنَّ المفاهيم اليونانيَّة كانت قد تبدّلت تبدُّلاً عميقًا نتيجة للحروب اليونانيَّة الفارسيَّة. فبدلاً من أن تظلّ الأمّة اليونانيَّة مؤلَّفة من مجموعة مدن صغيرة، مستقلّة، تتفاوت في العزلة، ويحكمها، بصورة عامّة، غاصبون طغاة، أو أرستوقراطيّون، فقد شوهدت مدن تبرز مسيطرةً على إمبراطوريّات بحريَّة، ومندفعة في تيّارات سياسة آسيويّة، وممارسة دساتير ديموقراطيَّة، وخاصَّة في مدينة أثينا حيث التحوُّل في الحقل الداخليّ لم يكن أقلّ عمقًا منه في الحقل الخارجيّ. وبعد أن أصبحت أثينا مركزًا لتألُّب جميع اليونانيِّين والتأهُّب لمقاومة هجوم الغزاة، تحوَّلت شيئًا فشيئًا إلى عاصمة إمبراطوريَّة، وخاضت غمار حروب موهنة ضد مدن منافسة لها، كمدينة سبارطة، حتّى انتهت، بعد حقبة من المجد على عهد بيريكليس، إلى السقوط أمام هجمات هذه المدينة الأخيرة.

إنَّ التوجيه السياسيّ الجديد، والانقلابات الاجتماعيَّة التي تجاوزت النطاق التقليديّ، واستلام الطبقة الشعبيَّة زمام الحكم، كلّ ذلك كان ينثر الحيرة والاضطراب في النفوس.

كانت قواعد السلوك الموروثة قد انهارت أمام زحف الأخلاق المتسرِّبة من الخارج، فكان الناس يلجأون، لكي يسترشدوا ويستنيروا، إلى طبقة من المعلِّمين المتجوِّلين الذين كانوا يدَّعون معرفة سرّ النجاح، والمنهج الأصلح لإدارة شؤون الدول، وقد لُقِّبوا بالسفسطائيِّين، وطريقتهم، بالسفسطائيَّة.

بما أنَّ الشعب كان قد أصبح المسيطر على المدن فكان لا بدّ لفنّ الإقناع، أي لعلم البلاغة، من أن يكون الأداة التي لا مندوحة عنها في إدارة شؤون الحكم، وكان لا بدّ للسفسطائيّين من أن يكونوا المتخصِّصين بهذا الفن: فقد زاولوا جميع أنواع الجدال، وحذقوا أدقّ أساليبه حتَّى ليمكنهم الدفاع عن أيَّة قضيَّة كانت: عن الأطروحة وعن معترضتها في آن واحد، معتنقين نسبيَّة عقليَّة تتنكَّر لكلّ مطلق، نسبيَّة جعلت بُرُطاغوراس (٤٨٦ ـ ٤١٥ ق.م.) يعلن أنَّ الإنسان هو وحده مقياس كلّ شيء. وبما أنّ برطاغوراس لم يكن يسلِّم إلاَّ بالمعرفة الحسِّيَّة، فقد كان بإمكانه أن يزعم أنَّ جميع الأشياء متغيِّرة في جوهرها، وأنَّ لا شيء ثابت، وأنَّ الصحيح هو الذي يبدو صحيحًا لكلّ أحد، ولا يصحّ أن يقال عن أيّ شيء إنَّه يوجد، بل إنَّه يصير. وهكذا ينجرف الوجود والمعرفة في الفيض الكلِّيّ الشامل، وتتلاشى كلّ قاعدة مطلقة، ولا يبقى إلاَّ النجاح والمنفعة مقياسًا للصحيح.

أمّا إن رضي السفسطائيّون بترك النسبيَّة بعض الحين فما ذاك إلاَّ لكي يؤكِّدوا تعارض القانون الوضعيّ والطبيعة تعارضًا جذريًّا. فالقانون، بحسب بعضهم، ليس سوى أداة ضغط يلجأ إليها الضعفاء لكي يدافعوا بها عن أنفسهم ضدّ الأقوياء، بينما الحقيقة التي تعلِّمنا إيّاها الطبيعة هي أنَّ من حقّ القويّ الحكم لمجرَّد منفعته الخاصّة. وهكذا يُحلّون القوّة محلّ الحقّ بسخريَّة يمكننا أن نطَّلع على مدى وقاحتها في المحاورة الأفلاطونيَّة جورجياس التي يشرح فيها أفلاطون شرحًا وافيًا هذه النظريَّة الهدّامة.

لا شكّ في أنَّ هؤلاء السفسطائيِّين قد ساهموا، مع ذلك، مساهمة

كبرى في حثّ الفكر اليونانيّ واللغة اليونانيَّة على النموّ، وكـان تأثـيرهـم الأبعد مدى نـاتجًا عن ردّ الفعـل الذي أثـارته تعـاليمهم. فلولا هؤلاء السفسطائيّون لما بذل سقراط وأفلاطون وأرسطو جهـودهم الجبّارة في حقل الفلسفة. ولكي نفهم مـذهب هؤلاء المعلِّمين الثـلاثة الكبـار فهمًا كافيًا، يجب علينا أن ندرسه دائمًا على ضوء تلك الحركة التي كانت تشكِّل خطرًا مباشرًا عـلى الفكر والحيـاة الاجتماعيَّـة، والتي لم تعش إلاَّ بفضل البلبلة التي كانت تثيرها في العقول.

سقراط

كانت العوامل المتعدِّدة الناجمة عن نظريَّات الطبيعيِّين وعن أساليب السفسطائيِّين وطرقهم قد لعبت دورًا أساسيًّا في توجيه أفكار أفلاطون؛ ولكن ما من شيء بلغ درجة تأثير معلِّمه سقراط عليه. فسقراط، هذا الرجل المدهش (ولد في أثينا سنة ٤٦٨ ق.م.)، لم يؤلِّف كتبًا، ولكنَّه بقوَّة كلمته، وسداد حجَّته، وعمق تفكيره، ومثل حياته الفريد، قد ألهم كلّ ما كتبه تلميذه الأنجب أفلاطون.

ليس من السهل أن نكوِّن فكرةً دقيقة عن أخلاق سقراط وتعاليمه لأنَّ مصادرنا متباينة الأحكام. فسقراط، كما يصفه لنا أفلاطون في محاوراته، يبدو قليل الشبه بسقراط كما ترسمه لنا مذكِّرات كسينوفون، بينما الصورة التي يعطينا إيّاها عنه أرسطوفانس في روايته الهزليَّة السُحُب تدفع بنا إلى أن ننظِّمه في عداد السفسطائيِّين. ومع ذلك، وبالرغم من اختلاف هذه الأحكام، يُمكننا أن نطابق بينها بعض المطابقة. نلاحظ أوَّلاً أنَّ شهادة كسينوفون، رغم ظواهرها، لا تناقض شهادة أفلاطون، بل هي نظرة رجل نراه عمليًّا أكثر منه تفقُّهاً أو اهتمامًا بالدفاع عن معلِّمه في مواجهة اتّهامات يلصقها به أناس خاملو الذكر، فيستند إلى حجج ووقائع تحقِّق هذا الدفاع. فإن بدا سقراط باهت اللون، غير متحلٍّ بالعمق الذي يشهد له به أفلاطون، فما الذنب في ذلك على الأرجح إلاَّ للمرآة التي عكس بها كسينوفون تلك الشخصيَّة الفذّة. أمّا شهادة أرسطوفانس، فليس من

الضروريّ أن ننبذها نبذًا تامًّا، بل يكفينا أن نجرِّدها من المبالغات التي تلازم كلّ تمثيليَّة، وأن نتذكَّر أنَّ سقراط كان يعترف بأخذه ببعض آراء أولائك السفسطائيِّين، ولا ينكر أنَّه انتسب إلى مدرستهم. فالأجدر بنا، والحالة هذه، أن نعتمد، جهدنا، على شهادة أفلاطون، وذلك لسببين: الأوَّل هو أنَّ أفلاطون كان أقرب الكلّ إلى معلِّمه وأعلمهم به، والثاني هو أنَّ ما يهمُّنا هنا معرفته هو عمق الطابع الذي طبع به سقراط تلميذه. فلو طالعنا ما كتبه أفلاطون عن معلِّمه لاستطعنا أن نفهم معنى هذا التبجيل الذي يحيط به الفتى الأثينيّ معلِّمه، وقدَّرنا أهمِّيَّة ملازمته له في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد...

يقول لنا سقراط في المحاورة الأفلاطونيَّة فيدون إنَّه كان قد أكبّ منذ صباه على بحث الآراء والنظريّات الطبيعيَّة والأخذ بها، ولكنَّه شعر، في آخر الأمر، بخيبة أمل مريرة عندما اتَّضح له أنَّ تلك الآراء والنظريَّات لم تكن تفضي إلاَّ إلى شكوك مستفحلة، ومجادلات عقيمة، فشرع يزداد اتِّجاهًا نحو الهدف الفريد، الشامل، الجدير بالإنسان، أي الإنسان ذاته.

سمع سقراط، ذات يوم، عن كتاب ظهر لأنكساغوراس يبحث في الطبيعة ويعلن فيه مؤلِّفه أنَّ الكلّ قد نظَّمه العقل نزوعًا إلى الخير. فبادر حالاً إلى مطالعته بلهفة ولكنَّه وجد، بعد التدقيق، أنَّ المؤلِّف لم يلجأ إلى فكرة العقل المنظِّم إلاَّ لأنَّ نظريَّاته الآليّة الحاذقة لم تكن تمكِّنه، وحدها، من تفسير الكون تفسيرًا مقنعًا.

غير أنَّ الاتِّجاه الجديد الذي سلكه سقراط لم يكن سببه هذا النقص الذي وجده في كتاب أنكساغوراس وحسب. ففي التبرير Apologie وهو الخطاب الذي يقول عنه أفلاطون إنَّ سقراط ألقاه أمام قضاة محاكمته مدافعًا به عن سلوكه تجاه ما اتَّهموه به من كفر وإفساد، نسمع سقراط يخبرنا بأنَّ ما دفع به إلى سلوك ذلك المسلك هو وحي من الآلهة. بالحقيقة، إنَّ أحد أصدقاء سقراط القادمين إلى دلف كان قد سأل الإله

أبولون عمّا إن كان هناك رجل أكثر حكمةً من سقراط. فكان الجواب أن لا. وكم كانت حيرة سقراط شديدة عندما بلغه هذا الخبر، لأنّه لم يكن يظنّ نفسه على أيّ قسط من تلك الحكمة، في حين كان يرى حوله أناسًا يلوح له أنّهم، على العكس منه، يعلمون الشيء الكثير عمّا يتعلّق بالحكمة وبسلوك البشر. ومع ذلك فلم يشأ أن يكذّب جواب الإله قبل أن يختبر صحّته. عندئذ طفق يجول في المدينة مستوقفًا وسائلاً عن الحكمة كلّ مَن يصادفه من السياسيِّين، والسفسطائيِّين، والشعراء، وكلّ مَن كان يظنّ أنّه على شيء من تلك الحكمة التي كان هو يفتقر إليها، حتّى أفضى به الاستقصاء إلى هذه النتيجة وهي أنّ جميع أولئك الذين كانوا يدّعون الحكمة لم يكونوا يعرفون عنها أكثر ممّا كان يعرفه هو، ولكنّهم كانوا يظنّون أنفسهم حكماء ويحاولون أن يُقنعوا الآخرين بذلك. وهذا ما جعله يفتكر بأنّ تفضيل الإله أبولون له ونسبته التفوّق إليه كان مردُّه إلى اعترافه، هو، بقصر معرفته، بينما الآخرون كانوا يخدعون ذواتهم، ويغرّون الآخرين.

لا شكّ في أنّ تلك الأسئلة، التي كان يطرحها سقراط بكلّ حذق عبقريّته النافذة المتحرِّرة، كان لا بدّ لها من أن تخلق له أعداء. أمّا هو فلم يكن يقصد بها تبديل آراء مخاطبيه، أو جعلهم أتباعًا له، بل إيقاظهم من سباتهم بوخز تهكُّمٍ لاذع كما تنخر الزارّة جنب الجواد. كان يدعوهم إلى اختبار أنفسهم والاعتناء بها. إلاّ أنّ أولائك الرجال الذين لم يكونوا يهتمّون للحكمة الحقيقيّة، بل كان كلُّ قصدهم، بادّعائهم الحكمة، أن يؤثّروا في الأغبياء، لم يكونوا يستطيعون أن يثبتوا أمام منطق خصم عبقريّ يهدم حججهم الواحدة تلو الأخرى، ويكشف النقاب عن جميع ألاعيبهم اللغويّة، وحِيَلهم الخادعة. كان يتعقّبهم بلا كلل ولا ملل، وبإلحاح لا هوادة فيه، إلى أن يرغمهم على إلقاء سلاحهم. ولكن أولئك الرجال كانوا، في معظمهم، ذوي نفوذ وكان سهلاً عليهم أن ينظّموا بحقّه محضر اتّهام ويجرّوه أمام المحاكم. وبالفعل، فقد اتّهموه بأنّه يكفر بآلهة أثينا ويحاول أن يقيم مكانها آلهة أخرى، وبأنّه يفسد بتعاليمه أخلاق الشباب. وكان بإمكانهم، في كلا الاتّهامين، أن يركموا أشباه حقائق من

شأنها، إن هُم عرضوها بلباقة ودهاء، أن تقنع الجمهور. ففي ما يختصّ بالآلهة، كان سقراط قد أعلن، أكثر من مرّة، أنّ روحًا علويًا يُشرف على أعماله ويصدّه عن الوقوع في الخطأ، وأنّ صوتًا داخليًا يثنيه عن الإتيان بأعمال ربّما كان من طبيعة الحكمة البشريّة أن تشير عليه بها، غير أنّه لم يخالف قطّ إيحاء ذلك الصوت.

إنّ مثل هذه التصريحات كانت تكفي وحدها لكي تلقي على الاتّهام مسحة احتمال. أمّا الاتّهام الآخر، وهو إفساد أخلاق الشباب، فقد كان يلاقي دائمًا حول سقراط فتياناً أثرياء، طامحين، يجدون لذّة في أن يحضروا مجالسه ومناظراته مع زعماء الفكر، وأن يشهدوا خزي هؤلاء وإفحام سقراط لهم. وبالرغم من أنّ سقراط لم يبحث قطّ عن أتباع، فقد كان يمكن لبعض المتردّدين عليه أن يُعتَبروا كذلك، مثل كريسياس وألسيبياد، وكان كلاهما مسؤولاً عن خسائر جسيمة منيت بها أثينا خلال حرب قادها، وكان كلاهما ذا أخلاق مريبة تجلب الشكّ لمواطنيه.

كانت تمثيليّات أرِسطوفانس الهزليّة قد رسمت في العقول، منذ سنين، صورة لسقراط تجعله في عداد السفسطائيّين، أو الأشخاص الذين يخرجون على تقاليد الأجداد. لذلك كان من السهل على خصومه أن يستندوا إلى مثل هذه الشائعات لكي يُقنعوا القضاة بصحّة اتّهامهم إيّاه.

ومهما يكن من أمر، فالواقع هو أنّ سقراط، بالرغم من الإيضاحات التي أدلى بها عن براءة سلوكه، فقد حُكم عليه بالموت. وبعد طرحه في السجن طيلة شهر، أرغموه على إنهاء حياته بشرب كأس من سمّ الشوكران.

من الأكيد أنّنا لا نستطيع أن نعرف سقراط إن نحن اكتفينا بهذه المعلومات الخارجيّة، بل تقتضينا معرفته أن نطّلع على خطاب التبرير بكامله، وعلى مقاطع محاورتَيْ فيدون والمأدبة حيث نقرأ تفاصيل جوهريّة عن حياته وطريقة تفكيره. ولا بدّ لنا أيضًا من أن نستخلص من محاورات أفلاطون الأولى المواقف الأساسيّة التي وقفها المعلّم. فإذا استقينا من مثل

هذه المصادر، اكتشفنا شخصيَّة رجل ذي استقامة مدهشة، متعطِّش إلى الحقيقة، ومستعدّ للتضحية بكلّ شيء، حتّى بحياته، دون اقترافه أيّ تعدٍّ على الحقّ أو أيّ عبث بالقانون، شخصيَّة رجل كان قد أعطى براهين ساطعة على شجاعة نادرة، سواء أكانت جسديَّة في غمار الحروب، أم أدبيَّة تجاه الطغاة الذين حاولوا أن يجرّوه إلى الاشتراك في طغيانهم ومظالمهم. ولما حثّه أصدقاؤه على الفرار من سجنه، أبى العمل بنصيحتهم لكي لا يخالف شرائع الوطن. ثمّ إنّ هذا الرجل كان يتحلّى أيضًا بحلية الصداقة. فبالرغم من مظهره البسيط، البعيد كلّ البعد عن فخفخة حديث السفسطائيِّين وانتفاخه، فقد كان يجذب إليه كلّ مَن يقترب منه. لا شكّ في أنّ سرّ هذه الجاذبيَّة كان كامنًا في الصدق الذي كان يتحلّى به، إذ كان يتوخّى خير جميع الذين يأتون إليه، ولم يكن يعدهم بشيء، لا بربح ولا بظفر، ولكنّه كان يريهم بطلان مطامعهم العاليَّة ولا يفتأ يردِّد على مسمع كلّ واحد منهم: إعتنِ بنفسك!

شجب سقراط عِلْمَ بلاغة السفسطائيِّين، لأنّ هذا العلم لم يكن عندهم سوى أداة ملق يحاولون بها خداع الناس، لا خيرهم. فإن كنّا نريد أن نعلم قدر شخصيَّة سقراط وقيمتها، فما علينا إلاّ أن نفكِّر بتأثيره البالغ على أفلاطون الذي ما انفكّ طيلة حياته يحيط بهالة من التبجيل ذكرى معلِّم شبابه.

أمّا الثقة، والراحة، والسكينة التي كانت تغمر نفسه، فيجب أن نبحث عن ينبوعها في إيمانه العميق بعالم غير منظور، وبعناية إلٰهيَّة تقتصّ من المعصية وتكافئ الأمانة: فما على الرجل الصالح، في نظره، أن يخشى أيّ سوء، سواء أكان ذلك في حياته أم في مماته، لأنّ العناية الإلٰهيَّة لن تهمله أبدًا، بل ستظلّله دائمًا بجناح حمايتها. أمّا إن كان سقراط قد نحّى جانبًا، بدون ضجَّة، المبالغات التي كانت تتفشّى في ديانة عامَّة الشعب، فقد ظلّ أمينًا لعبادة المدينة، يقدِّم القرابين المألوفة، ويحترم تقاليد الآباء والأجداد. ولكنّه كان يحاول أن يُظهر اختباره الدينيّ الشخصيّ وأن يعلنه

في كلّ مكان. فإيمانه الحيّ، وثقته بالعناية الإلهيَّة، ويقينه بأنَّ الرجل الذي يحافظ على العدالة لا يخشى أبدًا سوءًا، تشكّل مجموعة خصائص تميَّز بها سقراط أكثر من أيّ شيء آخر. وإن كان لشخصيَّة سقراط ذلك التأثير العظيم في حياة أفلاطون وتوجيهه الروحيّ، فلم يكن تأثير مذهب المعلّم وطريقته أقلّ عمقًا. فلم يكن من طبع سقراط التحمُّس للعلوم، ولا البحث عن إثارة الإعجاب في النفوس، ولا الادّعاء بإحراز علم شامل كما كان السفسطائيّون يدّعون، ولكنَّه كان، في جوهره، رجلاً يبحث عن الحقيقة ويجدّ في معرفتها. والحقيقة التي كان يتوق إليها أكثر من أيَّة حقيقة أخرى هي تلك التي عبَّر عنها بجملته المشهورة: «إعرَفْ نفسك» (gnôs seauton) : إعرَف أوّلاً حدودك، ولا تظنّ أنَّك حاصل على الحقيقة بكاملها، لأنَّ الذي يظنّ أنَّه يعرف لا يبحث عن المعرفة، ثمّ اعرف نفسك أمام الله، والزَم مقامك، وحاذِر كلّ إفراط في حياتك وكلّ تهوُّر في سلوكك.

إنَّ سقراط هو، أوّلاً، الرجل الذي يسأل والذي لا يأتي بحلول جاهزة، لأنَّ الحقيقة لا يمكن فرضها من الخارج، بل يجب أن تنبع من أعماق النفس كشيء منسيٍّ نتذكَّره. إنَّ طريقته كلَّها لم تنزع إلاَّ إلى هذا الهدف وهو إيقاظ نفوس أولئك الذين يظنّون أنَّهم قد ملكوا الحقيقة. كان يثير في أعماق ضمائرهم قلقًا مخصبًا بإبانته لهم أنَّ كلّ حكمتهم المزعومة تتلاشى حال محاولتهم التعبير عنها بوضوح. لذلك كان يلحُّ عليهم بتحديد التعابير التي كانوا يستعملونها بلا تبصُّر: كالفضيلة، والعدالة، والجمال، إلخ . . .

كانت تلك المحاورات تنتهي، غالبًا، إلى نتائج سلبيَّة، قانعة بسدّ الطريق أمام الحلول الكاذبة، ذات الحكمة الزائفة، التي كانت، حتّى ذلك الحين، تُضلّ العقول. وهكذا تتمهَّد الطريق وتستيقظ في النفوس رغبة ملحَّة في متابعة البحث والاستقصاء.

لم تبرح عن ذهن سقراط، يومًا، العلاقة الوثقى التي تشدّ الحياة إلى

العلم. وليس العلم، في نظره، مسرحًا للفضول، بل أساسًا لكلّ فضيلة، لأنّ الإنسان لا يصنع الشرّ مع العلم بأنّه محض شرّ، فإذا اقترف جرمًا بحقّ العدالة، فلأنّه كان مخدوعًا. لا رَيْبَ في أنّ سقراط لا يقصد بالعلم، هنا، صورة ذهنيَّة، أو نظريَّة تجريديَّة، بل علمًا شخصيًّا بالقيم. وكأنَّ سقراط، كما يتبيَّن لنا من كتابات أفلاطون الأولى، يدفع بنا إلى الظنّ بأنّ هذا العلم كان يشبه في نظره عمليَّة حسابيَّة: كأنْ نضع في إحدى كفَّتَيْ ميزاننا العقليّ اللذّة التي يوفِّرها لنا هذا العمل أو ذاك، وفي الكفَّة الأخرى العناء الذي يسبِّبه لنا، ثمّ نختار ما يجب أن نختاره على ضوء النتيجة الحاصلة. غير أنَّ هذه الصورة الكلاميَّة التي نجدها في المحاورة بروطاغوراس لا تعبِّر تعبيرًا كافيًا عن فكرة سقراط العميقة. فإذا هو دعا الإنسان إلى معرفة نفسه، فلأنّ الإنسان الذي يريد أن يكون صالحًا لا بدّ له من أن يعرف ما هو الصلاح وما هي الطريقة التي تؤدِّي إليه. فإذا عرف ذلك معرفة شخصيَّة امتنع عليه أن يريد الشقاء لنفسه باختياره.

ربّما كان دور الإرادة الحرّة، في هذه النظريّة، غير واضح المعالم، ولكن لا يمكننا أن نعدَّه حاصل حساب، بل جلّ ما في الأمر هو أنَّ سقراط لم يوضح جيِّدًا ما كان يعني بقوله: إنَّ الفضيلة هي شرط هذا العلم، كما أنَّ هذا العلم هو شرطها، وبتعبير آخر، كما سيبيِّن لنا أفلاطون، أنَّ الحكمة الحقيقيَّة لا يمكنها أن تنفصل عن الفضيلة التي تُعِدّ النفس لمشاهدة الحقيقة، وأنَّ هذه المشاهدة عينها، سواء أكانت مكتسبة أم موضوع التوق، توحي الفضيلة وتدعمها.

وهذا ملخَّص سقراط: كلُّ إنسان يطلب السعادة لنفسه، فإن أعوزته الحكمة، أخطأ في تقدير طبيعة هذه السعادة، وراح يجدُّ في طلب ظواهر الخيرات، لا حقيقتها. فلكي يستطيع الإنسان أن يتلافى هذا الخطأ، عليه أن يعرف نفسه، ويتساءل، ويسأل، ويستجوب الآخرين، وأن يجتاز أصوات الكلمات إلى خصائصها، وأن يركن، أخيرًا، إلى عناية إلهيَّة تستطيع، وحدها، أن تحقّق النصر للعدالة.

لم يكن أفلاطون الوحيد الذي استوحى تعليم المعلّم وحاول أن يمدّد عمله. فقد كان هنالك معاصرون غيره استوحوا هذا التعليم في استنباط مذاهبهم، ولكنّ تلك المذاهب تعرّضت في مجملها للنقد. ثمّ، لكي نستطيع أن نرسم بوضوح صورة البيئة الفكريّة التي شهدت انبثاق فلسفة أفلاطون، لا بدّ لنا من أن نتبيّن خطوطها الكبرى. كانت تيّارات فكريّة ثلاثة تسيطر على المحيط السقراطيّ:

أوّلاً التيّار الميغاريّ (نسبة إلى مدينة ميغار اليونانيّة). لقد أخذ فلاسفة هذا التيّار الفكريّ (أُكليدُس الميغاريّ (+٣٨٠ ق.م.)، وديودُروس كرونوس) بعض أشياء عن الإيليّين ثمّ قالوا باسميّة متطرّفة. ومذهب الاسميّة هذا يعني، بحسب هؤلاء المفكّرين، أنّ كلمة واحدة (logos) تلائم، وحدها، كلّ جوهر مُفرَد، بنوع يصبح معه من المستحيل علينا أن نقول شيئًا آخر سوى ترديد تلك الكلمة. فلا وجود، إذًا، إلاّ للشخصيّ، للمُفْرَد، ولا قيمة لأيّة فكرة عامّة. وهكذا دعم هؤلاء المفكّرون أطروحة بروطاغوراس السفسطائيّ بقولهم: «ليست الأشياء جميعها إلاّ ما تبدو لكلّ فرد منّا، لذلك لا يمكننا أن نقول عن أيّ شيء، إنّه يوجد وجودًا حقيقيًّا». وهذا قول تنهار به المعرفة كلّها وينهار معها كلّ معقول وكلّ وجود، ويوصَد كلّ ممرٍّ إلى العلم في وجه العقل، ويُحصَر العقل بين جدران مادّيّة عتيقة، بائخة. وقد دقّق أفلاطون، في محاورته المسمّاة الميتافيزياقيّة جميع هذه المشاكل التي أثارها أصحاب هذا المذهب.

ثانيًا، تيّار فكريّ سقراطيّ يمثّله أنْطيستينُس (تلميذ سقراط ومعلّم ديوجينس). كان أنطيستينُس يرى الخير الأعظم في الفضيلة وحدها ويشجب شجبًا مطلقًا جميع مؤسّسات أثينا، وشرائعها، وأخلاقها، ويريد أن يتحرّر من كلّ اصطلاح، ويعلن أنّ الحكيم يكفي ذاته بذاته. وكان يشتهي، لو استطاع، أن يهدم كلّ مدنيّة. إنّ هذا التطرُّف، الذي كاد يدفع ببعض نواحي المذهب السقراطيّ إلى هوّة البطلان، كان يُشكّل خطرًا على الدولة، وبالتالي، على الحياة البشريّة التي كانت مهدّدة، تحت

تأثيره، بالانزلاق في مهاوي الفوضى. وقد دافع أفلاطون، مرّات متتالية، عن قضيَّة المدنيَّة والمجتمع البشريّ مبيِّنًا أهمّيَّة دور الدولة في صوغ أخلاق الفرد.

أمّا التيّار الفكريّ الثالث فكان نوعًا من اللذّيَّة التي تخلط الخير باللذّة. يؤكّد أريسطيبُس القيرينيّ أنّ دليل الحقيقة الأوحد هو الشعور الشخصيّ، الخاصّ، وأنّ الانفعالات الشخصيَّة هي وحدها في متناول إدراك الإنسان، وأنّ كلّ موضوع معرفة هو مجموع إحساسات، وأنّ الإحساس هو ما هو وحسب، وأنّ الحقيقة، إذًا، هي ما تبدو حقيقة لكلّ إنسان، وما يلذّ له هو الخير، لأنّ اللذّة هي غاية كلّ إنسان، وهي قاعدة سلوكه الوحيدة. وقد حاجّ أفلاطون في محاورته فيلابوس هذه المزاعم التي تدّعي أنّ اللذّة هي المقوّم الوحيد لسعادة الإنسان الحقيقيَّة. ثمّ إنّنا نجد اهتمامًا مماثلاً في جميع محاورات أفلاطون الأخرى، ممّا يدلّنا على خطورة هذا البحث.

هكذا نُطِلُّ على حياة أفلاطون وتآليفه بعد أن اطّلعنا على أهمّ السمات التي كانت تميّز محيطه، وهذه السمات هي: من جهة أولى، الروح السقراطيَّة ذات الشخصيَّة الفريدة، مع تشديدها على قيمة النفس التي لا تُثمَّن، وعلى وجود عالم لا يرى، وهي، من جهة ثانية، المذاهب المختلفة، النظريَّة منها والعمليَّة، التي كانت تنزع إلى تجريد الإنسان من كلّ أمل في عالم أفضل، وإلى حصره ضمن حدود ماديّة غامضة، قاتمة، وتسليمه إلى مجرَّد إحساساته حيث اللذّة هي المثل الأعلى. وكان إلى جانب أصحاب هذا المذهب مفكّرون آخرون موسومون بالتطرُّف ينكرون على التغيُّر وعلى الاختبار الحسّيّ كلَّ وجود حقيقيّ، تائهون في صحراء جدليَّة (dialectique) عقيمة. وبالاختصار، كان هنالك عالم نظريّات مجرَّدة لا صلة بين هذا العالم وبين حياتنا البشريَّة.

أفلاطون: حياته

وُلد أفلاطون في مدينة أثينا حوالى سنة ٤٢٧ ق.م.، وهي السنة التي توفّي خلالها بيريكليس. كان أفلاطون على قسط وافر من الثقافة، وقد أكبّ بحرارة على الشعر وفكّر، حينًا، بالانقطاع إلى كتابه المآسي. بيد أنّ كراتيل كان قد لقّنه مبادئ الفلسفة على طريقة هيرقليس. وقد عزم في ما بعد، بالنظر إلى مركزه الاجتماعيّ، على القيام بدور سياسيّ في مدينته، وقد مزّقتها الأحزاب المتخاصمة وأوهنتها حروب طويلة على مدينة سبارطة، أفضت بها سنة ٤٠٤ إلى كارثة. ولكن الحكم بالموت على سقراط سنة ٣٩٩، بعد صداقة دامت بينهما ثمانية أعوام، أبعده نهائيًّا عن سياسة أثينا.

بعد وفاة المعلّم انطلق أفلاطون، أوّلاً إلى مدينة ميغار، ثمّ تجشّم مشقّة أسفار طويلة إلى الشرق، وإلى مصر حيث أقام زمنًا يقتبس من علوم مدينتها العريقة ومن تقاليدها. ثمّ انتقل إلى إيطاليا الجنوبيّة حيث اطّلع على النظريّات الفيثاغورسيّة. وفي صقلّية تعرّف إلى ديون وإلى دينيس الأكبر، طاغية سيراكوز، وقد أراد أن يجعل من هذا الطاغية حاكمًا مستبدًّا عادلاً. غير أنّه وقع، في ما بعد، ضحيّة دسائس ماكرة وبيع كرقيق، ولم يرجع إلاّ سنة ٣٨٧ إلى أثينا حيث أسّس، في جنائن أكاديموس، مدرسة فلسفيّة أدارها حتّى وفاته سنة ٣٤٨، بدون انقطاع، ما خلا سفرتين إلى صقلّية سنتي ٣٦٦ و٣٦١. كان ديون، صديقه في

البلاط، قد شجّعه مرّتين على الرجوع إلى سراقوس، بعد موت الطاغية الكبير، على أمل أن يتوفّق في توجيه دينيس الأصغر إلى الحياة الفلسفيّة. ولكن مجاولتَيه فشلتا كلتاهما فقفل راجعًا إلى أثينا والخيبة تحزّ في نفسه. ولكي نطّلع على حالته النفسيّة، آنذاك، يلزمنا أن نرجع إلى إحدى الرسائل المنسوبة إليه، وهي الرسالة السابعة، التي يصف فيها جهوده والمثل العليا التي كانت تلهمه. كانت الأكاديميا محور حياته وكان يدخل إليها مع أصدقائه وتلاميذه، وقد جمع فيها علماء وشجّع بحوثًا في جميع حقول العلم. وكان من تلاميذه أرسطو الذي رافقه عشرين عامًا يأخذ فيها عنه، ويعاونه، ويبني أسس مذهبه الأرسطويّ مُمدِّدًا به، ولكن على طريقته هو، مذهب معلّمه.

إن كان لم يُتح لأفلاطون تلميذٌ يعرِّفه إلينا كما عرَّف هو معلّمه سقراط، فإنّ محاوراته تكفي لاطّلاعنا على مُثُل حياته العليا وعلى أخلاقه، وخاصّة على الأثر العميق الذي تركه معلّمه في نفسه. إنّ هذه المحاورات، وهي ثمرة جهود أربعين عامًا من التفكير والتنقيب، ستظلّ أصدق شاهد على عظمة أفلاطون.

أفلاطون: تآليفه

نسب التقليد إلى أفلاطون ثلاثة وأربعين تأليفًا اعترف النقّاد القدماء بخمسة وثلاثين منها على أنّ نسبتها إليه صحيحة. ويشير نقّادنا المعاصرون إلى أنّ ثلاثين تأليفًا منها، على الأقلّ، قد كتبها أفلاطون بيده. وبما أنّ كلاًّ من هذه التآليف ينتسب إلى مرحلة من مراحل حياة أدبيَّة جدّ طويلة، يجدر بنا ترتيبها بحسب تواريخها لكي نتمكّن، بصورة تدريجيَّة، من تتبُّع تطوّر هذا الفكر الحيّ، العارم. والباحثون المعاصرون المتتبّعون لهذا التطوُّر قد بلغوا اليوم إلى نقطة تتَّضح فيها معالم خطوط هذا الفكر الكبرى بعد أن استندوا، في أساليبهم، إلى فروق الإنشاء في هذه التآليف وفروق المفردات والمحتويات. صحيح أنّنا لا نستطيع أن نعيّن، بالضبط، موضع كلّ تأليف منها، ومع ذلك يمكننا أن نثبت بعض أقسامها الكبرى بدون تردُّد.

المرحلة السقراطيَّة:

يهتمّ أفلاطوَن في هذه المرحلة من نشاطه الفلسفيّ بتوضيح مذهب معلّمه بواسطة سلسلة من المحاورات تبحث في الفضيلة على اختلاف أنواعها ومظاهرها. تقوم هذه المحاورات، في معظمها، على مناظرة بين سقراط وبين أحد السفسطائيّين، أو أحد الأصدقاء، وتدور حول مشكلة تحديد هذه الفضيلة أو تلك، ثمّ تنتهي، بوجه عامّ، إلى نقطة لا منفذ

لها، فيعترف مُناظر سقراط بعجزه، على الأقلّ مؤقّتًا، عن إيجاد التحديد المطلوب. أمّا سقراط فيظلّ مقتصرًا، كعادته، على طرح الأسئلة، لأنّ طريقته، كما نعلم، تفترض شعوره بعدم المعرفة.

ومن هذه المرحلة، لدينا المحاورات التالية: **هيبياس الأصغر** (في الكذب)، **ألسيبياذ** (في طبيعة الإنسان)، **دون** (في الشاعر). ثمّ تظهر، حوالى سنتي ٣٩٦ و٣٩٥، المحاورات التالية: **التبرير** (في مديح سقراط)، **كريطون** (في الواجب)، **هيبياس الأكبر** (في الجمال)، **شرميد** (في الحكمة أو «sophrosuné»)، **لاكشيز** (في الشجاعة)، **ليزيس** (في الصداقة)، **أوطيفرون** (في التقوى)، **مينكزين** (وهي تقليد ساخر للتأبين المألوف)، **أوثيديم** (رواية هزليّة لاذعة تتناول السفسطائيّين).

بروطاغوراس:

إنّ لمحاورتين من محاورات هذه المرحلة، وهما **بروطاغوراس** **وجورجياس**، أهمّيّة خاصّة. فالأولى، لأنّها تنبئ باتّجاه جديد في تطوّر الفلسفة الأفلاطونيّة، وبتوسيع الأفق السقراطيّ. فهذه هي المرّة الأولى التي نرى فيها مجادل سقراط يقاومه ببعض النجاح. يؤكّد سقراط، في هذه المحاورة، أنّ الفضيلة لا تُلقّن. غير أنّ حجّته، هنا، تفترض تلقينًا يتعلّق بتعليم الصناعات أكثر ممّا يتعلّق بتقدير النزوع الروحيّ. فيبيّن بروطاغوراس أنّ الفضيلة التي لا تخلو نفسٌ من بذورها، لا يمكن نقلها، آليًّا، من نفس إلى أخرى، ولكنّها تتطلّب بيئة مؤاتية وتقليدًا. ولكن، في ختام المحاورة، يوضح سقراط نفسه دور الحكمة التي تظلّ أساس كلّ فضيلة.

جورجياس:

أمّا في **جورجياس** فتنتهي المحاورة إلى نتيجة جدّ إيجابيّة وهي أنّ علم البلاغة عند السفسطائيّين ليس فنًّا، بل انسياقًا مع التقليد ووسيلة

لإفساد الشعب بدلاً من توجيهه إلى الكمال. ولّما أكّد كاليكس، أحد مناظري سقراط، أنّ اللذّة هي غاية الوجود، وأنّ الطبيعة عينها قد أعدّت القويّ لأن يحكم الضعفاء لمنفعته الخاصّة، أجابه سقراط: «نحن كلانا مُغرَم، يا كاليكس: أنا بالفلسفة، وأنت بالشعب (ديموس) الذي تؤدّي له مراسيم العبادة، ولم تجرأ قطّ على أن تقول له: «لا!» بل تتركه يترنّح يُمنة ويسرة، بينما الفلسفة تظلّ ثابتة على كلامها، وتعلّمنا أنّ الأخلق بالإنسان أن يكون على خلاف مع جميع البشر من أن يكون على خلاف مع نفسه، وأن يكون عادلاً بدون أن يظهر عادلاً أخلق به من أن يظهر عادلاً وليس هو بالعادل، فهذه الفلسفة هي التي يجب عليك أن تدحضها إذا كنتَ تريد أن تبرهن على أنّ ارتكاب الظلم والعيش فيه بدون تكفير عنه ليس أكبر الشرور التي يمكن أن تحلّ بالإنسان».

مينون:

وأخيرًا تأتي محاورة تشبه بموضوعها ومضمونها كتابات أفلاطون الأولى، ولكنّها تنبئ، منذ الآن، بمذهب مرحلة النضوج، وهذه المحاورة هي مينون. يبحث سقراط في هذه المحاورة مع صديق له عن تحديد الفضيلة، وتنتهي المباحثة، كالمعتاد، إلى نقطة لا منفذ لها. أغضبت هذه النتيجة مينون فأنحى باللائمة على سقراط لأنّه، بمقدرته الكلاميّة، يُشلّ تفكير مناظريه ويرغمهم على الصمت. فأجاب سقراط، مدافعًا عن نفسه، بأنّه، هو ذاته، يجد تفكيره مشلولاً، وبأنّ جميع الجهود التي يبذلها لا تمكّنه من أن يعبّر تعبيرًا وافيًا عن رغبته الحارّة في التحرُّر من الجهل. فردّ مينون الحجّة بسفسطة مألوفة قائلاً: كيف يمكن لسقراط أن يبحث عن معرفة أيّ شيء كان، حين لا يوجد ثمّة سوى أحد احتمالَيْن لا ثالث لهما: فإمّا أنّه يعرف ما يبحث عنه، وعندئذٍ يكون في غنى عن معاناة البحث، وإمّا أنّه يجهله وفي هذه الحالة تستحيل عليه معرفته حتّى ولو وضعوه له أمام عينيه. فردّ سقراط هذا الاعتراض بإضافته النسيان،

كطرف ثالث، إلى هذَين النقيضَين: المعرفة والجهل. فليس النسيان معرفة تامّة، ولا جهلاً تامًّا، بل نوعًا من المعرفة الكامنة، أو المعرفة بالقوّة. والواقع هو أنَّ طبيعة أبحاثنا الحاليّة وشروطها تفترض معرفة أوَّليَّة حصلنا عليها في حياة سابقة لوجودنا في جسدنا الحاضر، وأنَّ مجيئنا إلى هذه الحياة كان مرفقًا بنسيان يجعلنا غير راضين عن أنفسنا، ويدفع بنا إلى البحث عن تلك المعرفة القديمة التي لا تزال موجودة في عقلنا وجودًا غامضًا. لذلك، فكلّ تعلُّم إنّما هو، في حقيقة الأمر، تذكُّر.

وتنتقل بنا هذه المرحلة الأولى من التآليف إلى العصر الأفلاطونيّ الكبير، عصر النشاط الخلاَّق، حيث تظهر لنا مقدرة أفلاطون العقليَّة والفنيَّة في أروع مظاهرها، وحيث تبسط سلسلة من المحاورات الساحرة أمام أعيننا نظريّات تتناول طبيعة النفس، وعالم المُثُل العليا غير المنظور، وماهيَّة الحبّ، ومعنى العدالة، ومثال الدولة الأعلى إلخ. . . .

فيدون:

كتاب فيدون هو أولى هذه المحاورات، ترينا سقراط يتحدَّث إلى أصدقائه يوم موته وقد دار الحديث، كما يجدر بالمقام، حول خلود النفس. كان سقراط قد صرَّح، سابقًا، بأنَّ الفيلسوف الحقيقيّ هو ذاك الذي يتأهَّب للموت، بدون انقطاع، متحرِّرًا تدريجيًّا من رقّ الجسد، لكي تتمكَّن نفسه من أن تحيا حياتها الخاصّة. إنَّ هذا التصريح يفسِّر الهدوء الذي كان يغمر نفس سقراط، وهو ينتظر ساعته الأخيرة. أمّا تلاميذه فكانوا يطلبون إليه بإلحاح أن يبرِّر لهم هذا الموقف المدهش، لأنَّه لا يعقل أن يواجه الإنسان الموت، بدون وجل، بينما هو غير واثق من أنَّ الموت لا يعني فناء جسده ونفسه معًا. أجابهم سقراط بعدّة براهين تتعلَّق قِيَمها بنظريَّات جوهريَّة من المذهب الأفلاطونيّ. تفترض تلك البراهين، أوَّل ما تفترض، أنّ الكون يدوم دوامًا غير محدود، وأنَّ النفوس، وعددها محدود، تنتقل على التوالي من جسم إلى آخر لكي تؤمِّن بقاء الحياة الدائم. ويرى

سقراط في طبيعة أحكامنا وشروطها برهانًا على أنَّ النفس كانت في الوجود قبل أن تلبس جسدها الحالي. فالْمُثل العليا، والقواعد العقليَّة والأدبيّة التي توجّهنا في إصدار أحكامنا، لا يمكنها أن تتأتّى عن اختبارنا الحسّيّ. فلا بدّ إذًا للنفس، قبل حضورها في الجسد، من أن تكون قد اكتسبت تلك المثل في عالم آخر علويّ، حيث كانت تتمتَّع بمشاهدة هذه الحقائق الوجوديَّة: الجمال الذاتيّ، والعدالة، والخير المحض إلخ. وبعد أن أجاب سقراط على اعتراضات تلاميذه، اغتنم هذه الفرصة لكي يحذِّرهم من أن يعيفوا الكلام (misologie) متأثِّرين بحجج السفسطائيِّين بدون أن ينتقدوها، ثمّ جدَّد إيمانه بأنَّ النفس، بحسب طبيعتها، تنتمي إلى عالم غير منظور، عالم المُثل الأزليَّة، وبأنَّ علمها ليس سوى تذكُّر لما كانت قد شاهدته هناك، وحثَّهم على ألاَّ ينسوا هذه القرابة القائمة بين النفس وبين ذلك العالم العلويّ، وعلى أن يحاولوا، بأرشد الوسائل، أن يهربوا من هذا العالم إلى وطنهم الحقيقيّ.

تصف لنا الصفحات الأخيرة من هذه المحاورة، بعبارات جدّ مؤثِّرة، مشهد موت سقراط، الرجل العبقريّ الذي قال فيه أفلاطون: «إنَّه، بين جميع المعاصرين الذين أُتيح لي التعرُّف إليهم، كان الأصلح، والأرحم، والأعدل!».

أمّا تعليم هذه المحاورة الذي يرينا واقعيَّة عالم غير منظور، وطبيعة النفس الروحيَّة، والرابط الذي يشدّها إلى عالم أزليّ، فستشرحه لنا المحاورات الثلاث التالية:

الجمهوريَّة:

حاول أفلاطون في محاورته الجمهوريَّة أن يصف وصفًا مسهبًا وجه الشبه الموجود بين النفس البشريَّة والدولة، فميَّز في الدولة ثلاث طبقات هي: الصناعيّون، والجنود، والفلاسفة، وقال إنّ هذه الطبقات الثلاث تطابق الأقسام الثلاثة التي يُمكننا أن نتميَّزها في النفس البشريَّة، وهي:

شهواتها، وأهواؤها، وعقلها. فلكي يكون جميع المواطنين سعداء، يجب على كلٍّ منهم أن يرضى بالمهمّة التي تؤهّله لها مواهبه الخاصّة. هكذا يقضي العدل الذي هو أساس كلّ دولة، أن يتمّم كلّ مواطن وظيفته، وأن يمتنع عن التدخُّل في شؤون غيره، فيتفرَّغ الصناعيّون للأمور المادّيّة، والجنود للدفاع عن الوطن، والفلاسفة لإدارة شؤون الدولة لأنّ الفلاسفة، أي أولائك الحكماء الذين جازوا بحكمتهم العالم المنظور، بعد تأهُّب عقليّ وأدبيّ طويل، دقيق، وبلغوا إلى معرفة الوجود الأسمى، الذي هو الخير المطلق، وشمس العالم، وينبوع الوجود والمعرفة، إنّ أولائك الفلاسفة الحكماء هم الذين يمكنهم، دون سواهم، أن يوجِّهوا مواطنيهم إلى غاية الإنسان الحقيقيَّة.

يبدو من السهل تطبيق هذه النظريَّة على النفس حيث يجدر بالعقل أن يحكم، وبالشهوات والأهواء أن تنقاد له، وممّا دام هذا النظام معمولاً به، يظلّ الانسجام مهيمنًا، ويحقّق الإنسان ذاته تحقيقًا كاملاً. غير أنّ في النفس، كما في الدولة، قوىً تنزع إلى هدم هذا التوازن حتّى تنتشر الفوضى في النفس وفي الدولة بتدرُّج يصفه لنا أفلاطون وصفًا دقيقًا، وتبلغ هذه الفوضى درجتها القصوى حين تسيطر الشهوات وتطغى. فالنفس التي يهيمن عليها العدل تظلّ هانئة، سعيدة، حتّى ولو بخُس قدرها وحُكم عليها ظلمًا. أمّا النفس التي يسيطر عليها الطغيان فتظلّ، مهما أُغدق عليها من الخيرات الدنيويَّة، أحطّ جميع الكائنات وأذلّها.

إنّ تأكيد وجود عالم علويّ، حيث مثال الخير المحض يشبه شمس العالم السفليّ، وتأكيد طبيعة النفس الروحيَّة، إنَّ هذا التأكيد المجدَّد يظلّ الفكرة المسيطرة على هذه المحاورة.

ربّما أمكننا القول، هنا، إنَّ المضادّة بين النفس والجسد هي أقلُّ جزمًا منها في فيدون حيث كان أفلاطون تحت تأثيرات أورفيَّة مباشرة. غير أن الاتّجاه يظلّ واحدًا، وهو الاهتمام بإقامة سلَّم قِيَم يتيح الحدّ من ادّعاءات أصحاب القيم المادّيّة.

المأدبة:

تظلّ المحاورة الثالثة المأدبة، في الإطار السابق نفسه، ولكنّها تعرض لنا، هذه المرّة، سلسلة خطابات في تقريظ الحبّ يلقيها مدعوّون إلى مأدبة. يدوّن أفلاطون سبعة من هذه الخطابات، وقد عزاها إلى شخصيّات معاصرة مختلفة. وبالرغم من أنّ كلاً منها يستحقّ أن نتوقّف عنده، فإنّ الخطاب الذي يفوقها جميعًا هو الخطاب الذي ألقاه سقراط في الختام وقد نقل فيه، على قوله، كلام كاهنة تُدعى ديوطيما (Diotima). أوضحت له هذه الكاهنة أنّ الحبّ هو جنّيّ، (démon)، أو كائن متوسّط بين الآلهة والبشر، لا يقرّ له قرار، نازعًا إلى ما لا يملك، هائمًا بالجمال. إنّه صورة الفيلسوف الذي ليس هو بالحكيم ولكنّه صديق الحكمة. وانّ الحبّ يدفع بالمرء إلى صعود درجات التكوّن إلى أن يتاح له أن يشبع من مشاهدة الجمال المطلق. فالنفس تَلِدُ، بدافع الحبّ، روائعَ تبدلاً من أن تقنع بذرّيّة جسديّة تؤمّن الاستمرار فقط، فترقى النفس رويدًا رويدًا من جمال الجسد إلى جمال الفضائل والعلوم، وتتأهّب، بتطهّر عقليّ وأدبيّ يلازم جهودها، لكي تدخل، بواسطة استنارة خاطفة، في مشاهدة بحر الجمال المطلق، اللامحدود، النقيّ، اللاجسديّ، الأزليّ، الفريد.

إطّلعنا في الجمهوريّة على وصف التثقيف العقليّ الذي يجب أن يُعِدّ الفيلسوف لهذا الصعود من المحسوس إلى المعقول، فإلى مشاهدة الخير المطلق. ونطّلع هنا على وصف الصعود عنه، ولكن بعبارات الجمال والحبّ، لكي تظهر القوى الكامنة في النفس بوضوح.

تنتهي هذه المحاورة بمشهد عامر بالمرح الرفيع. يدخل ألسيبياد، أحد تلاميذ سقراط، مع جوقة من الموسيقيّين، وإذ يعلم أنّ خطابات تلقى في تقريظ الحبّ، يُصرّح بأنّه في ما يختصّ به هو، لا يجرأ، بحضرة سقراط، على أن يُقرظ أحدًا سواه. ثمّ يلقي خطابًا يصف فيه، بفنٍّ بليغ، أخلاق سقراط، وشخصيّته، وأعماله المجيدة. وأخيرًا يشبّهه بتمثال من تلك التماثيل التي تباع في مواسم الأعياد الدينيّة: فهذا التمثال يبدو في

ظاهره تمثالاً جدّ عاديّ، ولكنّنا حين نفتحه نرى في داخله صورة إلـه رائعة الصنعة.

فيدرس:

تبحث هذه المحاورة، هي أيضًا، في الحبّ، ولكنّ البحث يتّخذ، هذه المرّة، وجهة نظر أكثر موضوعيّة. فـأفلاطـون ينيط الحبّ، في هذا السياق، بفكرة الإلهام، هبة الآلهـة. لقد أتـاح له فـرصةَ هـذا البحث خطابُ ليزياس، الذي يزعم فيه أنّ الرجل المسيـطر على عـواطفه هـو أفضل، كصديق، من الرجل المغرم الذي يدفع به هيامه إلى أن يجعل ممّن يحبّ أداة لمتعته الخاصّة، بينا الرجل المسيطر على عواطفه لا يتوخّى إلاّ خير مَن يحبّ، محافظًا، في علاقته به، على توازن رشيد.

كان سقراط، في هذه المحاورة، قد بدأ يلقي خطابًا بهذا المعنى، فكأنّه كان يريد به أن يُظهر لصديقه فيدرس أنّه يستطيع أن يتكلّم مثل ليزياس، بل أحسن. لكنّ سقراط توقّف فجأة في منتصف خطابه، خَجَلاً من نفسه، هامًّا بالهرب، لو لم يمسـك به جنّيّه الباطنيّ (son démon intérieur). حينئذٍ أسرع إلى إصلاح خطأه، وألقى خطابًا ثانيًا بيّن فيه أنّ الحبّ الحقيقيّ، الذي هو هبة من هبات الآلهـة، يفوق بمـا لا يوصف حسابات الصديق البارد، كما يفوق الشعرُ الحقيقيّ نَظْمَ النظّامين.

إنّ الحبّ، في نظر سقراط، هو اختبار نفسيّ لا يعرفه إلاّ مَن يعرف ما هيّ النفس. فالنفس هي كائن خالد كان، قبل سقوطه في الجسد، يقطن في العالم السماويّ مع الآلهـة ويشترك معهم في مشـاهدة الحقيقـة الوجوديّة العظمى. غير أنّ ضعف هذه النفس أقعدها عن مجاراة الآلهة في تحليقهم عبر هذه المشاهدة، فسقطت وَهَنًا في الجسد. ومع ذلـك، فقد ظلّت محتفظة، في هذا العالم، بآثار من تلك المشاهدة السماويّة التي كانت تمتّعت بها في عالمها الأوّل، وهذه الآثـار هي التي تتذكّـرها اليـوم حين تلمحها في وجه الحبيب. فما الحبّ، إذًا، سوى الشعلة التي تضرمها في

النفس ذكرى مشاهدتها القديمة كلّما لاح لها شعاع من ذلك الجمال البهيّ. غير أنّ الاضطراب الذي يتملّكها أمام هذا الحضور الإلهيّ يجعلها عاجزة عن تفسير اختبارها، وجلّ ما تعلمه عنه هو أنّ مشاهدة مَن تحبّ تغمرها بسيل من الغبطة، وتعيرها أجنحة تطير بها في جوٍّ من الفرح والبهجة، وأنّ غياب الحبيب يرميها في ليل من الكآبة والافتقاد. وهكذا تغتذي النفس، بدون أن تعلم، من ذلك الجمال الفريد. فإذا هي استطاعت أن تثبت أمام مغريات قسمها الأسفل، عاشت حياة فلسفيّة، مشغوفة بالجمال والحقيقة شغفًا يؤهّلها، بعد تحرّرها من رقّ الجسد، لأن تستعيد مكانها بين الآلهة. إنّ النفس النابضة بالحبّ الحقيقيّ لا يمكنها أن تحتكر مَن تحبّ لأجل متعتها الخاصّة، بل تريده أقرب ما يكون إلى الكمال، لأنّه، بقدر ما يكون كاملاً، تلمح في محيّاه تألّق الجمال السماويّ.

يبحث القسم الثاني من هذه المحاورة في فنّ الكتابة، ويغتنم أفلاطون هذه المناسبة لكي يبيّن لنا أنّ المنهج الجدليّ (dialectique) هو الطريقة المثلى للبحوث الفلسفيّة. أمّا خطاب ليزياس فيشوبه الكثير من الغموض والتشويش لسببين:

١ ـ لم يحدّد موضوع بحثه تحديدًا واضحًا

٢ ـ لم يعرف، لسبب هذا الغموض، أن ينسّق خطابه التنسيق الملائم، ذلك لأنّه لم يتّبع المنهج الجدليّ (dialectique). فهذا المنهج يتطلّب عملين:

١ ـ جمع شتّى الاختبارات الشخصيّة وتوحيدها في صورة واحدة،

٢ ـ عكس العمل الأوّل، أي تعيين الوحدة المحدّدة التي ينطلق منها البحث حتّى يتبيّن ما تحويه من تنوّع. وبتعبير آخر: يعارض أفلاطون مذهب اسميّةٍ لا تترفّع عن مستوى اختبار حسّيّ، ولا تستطيع أن تجاوز الفرد، كما يعارض مذهب تصوّريّة كسلى تقف قانعة عند أفكار عامّة لم تحلّلها. إنّ الفيلسوف الجدليّ (dialecticien) هو الذي يجْهد، بواسطة التحليل والتركيب، في طلب حقيقة الوجود كاملةً، لا شبه حقيقة.

لذلك، فالفيلسوف الجدليّ (dialecticien) يستطيع وحده أن يتكلّم عن الحقيقة، لأنّه هو وحده الذي استطاع أن يبلغ إلى معرفتها.

كراتيل:

بعد سلسلة من المحاورات، تأتي محاورة كراتيل حيث يُثار عدد من المشاكل، يستأنف أفلاطون تدقيقها في محاوراته التي تلي. تتناول هذه المحاورة مشكلة اللغة على أساس أطروحتَيْن، تزعم الأولى منهما أنّ الأسماء هي صحيحة من طبيعتها، وتقول الأخرى: لا دُخْلَ للطبيعة في صحّة الأسماء لأنّ المسألة اصطلاحيَّة محض. ولّما أُقيم سقراط حَكَمًا في القضيّة أبان أنّ للأشياء حقيقة وجوديَّة مستمرّة لا يَدَ لنا بها، ولذلك مال أوّلاً إلى التسليم بأنّ الذي يريد أن يُعنى بتحديد الأسماء عليه أن يحدِّدها وفقًا لطبيعة الأشياء. ثمّ أبدى بعد ذلك، في سياق المحاورة، تحفُّظًا تجاه موقفه الأوّل واستدرك قائلاً: «ولكن يمكن للأسماء أن تكون غير صحيحة، لأنّ للاصطلاح، وخصوصًا للتصرُّف، سهمًا كبيرًا في تحويرها».

أمّا مقصد المحاورة العامّ فلا ينحصر ضمن هذا النطاق. فقط بسط سقراط أطروحة هيراقليتس الميتافيزيقيّة التي تقول بأنّ الكلّ حركة، والتي اعتنقها السفسطائيّون فيما بعد، وفي مقدَّمتهم بروطاغوراس. قال سقراط: إن سلّمنا بأنّ الكلّ حركة، أصبحت كلُّ لغة مستحيلة لأنّ الكلمات الثابتة لا تستطيع أن تحتفظ بالدلالة على حقيقة غير ثابتة، ولن يمكننا أن نقول عن أيّ شيء إنّه يوجد حقًّا. ثمّ دحض هذه النظريّة التي تهدم الفلسفة من أساسها، وأكّد أنّ للأشياء طبيعتها الخاصّة، وجوهرها الثابت، ودعا مخاطبه كراتيل إلى معاونته في تدقيق هذا الهاجس الذي يشغله وهو: «هل يجب أن نقول، أم لا، إنّه يوجد شيء جميل وصالح وجودًا ذاتيًّا، وأن نقول القول نفسه عن كلّ كائن من الكائنات بمفرده». وبتعبير آخر: ألا يوجد فوق الصيرورة المتدفّقة حقائق وجوديّة ثابتة لا تخضع للصيرورة، وهي الحقائق التي تضمن لنا صحّة علمنا؟

تُعتَبر هذه المحاورة همزة وصل بين محاورات مرحلة النضوج، التي يعرض فيها أفلاطون مذهب مثالاته بحماسة، ولكن بدون أن يدقّق في المشاكل التي يثيرها، وبين المحاورات الميتافيزيقيَّة التي تلتها، والتي دقّق فيها مشكلة المعرفة، وخصوصًا مشكلة الحكم، بقصد الحدّ، في آن واحد، من أطروحة هيراقليتس الجذريَّة القائلة بطغيان فيض الأشياء الكلّيّ، ومن أطروحة برمينيذس التي تُجمِّد الوجود في سكون عقيم.

أمّا هذه المحاورات الميتافيزيقيَّة فأربع: برمينيذس، وتياتيتُس، والسفسطائيّ، والسياسيّ:

برمينيذس:

تثير محاورة برمينيذس مشاكل تفسيريَّة انقسم نقَّادها إلى مقرظين متحمِّسين يعتبرونها ذُرْوَة الميتافيزيقيَّة الأفلاطونيَّة، وإلى متحفِّظين يظنّونها أُهكومةً أراد بها أفلاطون أن يسخر من خصومه الذين حاولوا أن يدحضوا، بحجج واهية، أطروحة مثالاته المشهورة. فإذا نحن اعتمدنا هذا الرأي الأخير كان لا بدّ لنا أن نتذكَّر أنَّ من عادة أفلاطون أن يلجأ إلى كلّ وسيلة، حتّى إلى سهام تهكُّمه، لكي يمهِّد لمباحثات مقبلة. نرى، في بدء المحاورة، سقراط يتحدَّث إلى زينون تلميذ برمينيذس. كان زينون قد تلا مقالة انتقد فيها أولئك الذين دافعوا، ضدّ معلِّمه، عن حقيقة وجود الصيرورة والكَثْرة، وأبان أنَّ تأكيد الكثرة يتضمَّن تناقضًا، إذ يجعل الشيء الواحد متساويًا وغير متساوٍ، واحدًا وكثرة، متشابهًا وغير متشابه. لكنّ سقراط لم يأبه لهذا الهجوم، بل أَوْضَحَ لزينون أنَّ الحجّة التي يتذرَّع بها لا تتعلَّق إلاَّ بالأشياء المحسوسة. أمّا ما يتطلَّبه سقراط كحجَّة مقنعة، فهو التمكُّن من نسبة مثل هذا التناقض إلى الصُوَر عينها التي تشترك فيها الأشياء. إنّ إشارة سقراط إلى الصُوَر، وإلى نظريَّة المشاركة التي تُفسِّر وجود هذه الصُوَر في الكائنات المحسوسة، أتاحت الفرصة لبرمينيذس، الذي كان قد انضمّ إلى المتناظرين قادمًا من نزهة، لكي يسأل سقراط عن

ماهية تلك الصُوَر أو، بالأحرى، لكي يعترض على إمكان مشاركة الأشياء في ما يشبه تلك الصور. إعترض برمينيذس أوَّل ما اعترض على وجود الصُوَر عينها، وسأل سقراط عمّا إذا كان يُوجد صور لجميع الأشياء. فبدأ سقراط يعدّد صور المشابهة، والعدالة، والجمال إلخ... ولمّا سأله برمينيذس عمّا إذا كان يوجد صُوَر رجل، ونار، وطين، اعترف سقراط بارتباكه أمام هذا السؤال وقال: إنّ الصور التي تبدو له صحيحة هي من نوع تلك التي عدّدها فقط. وأقرّ بأنّ كثيرًا ما كان يضايقه هذا السؤال الذي لم يستطع، حتّى الآن، أن يَجِدَ له جوابًا نهائيًا.

أمّا في ما يتعلّق بنظريَّة المشاركة، فقد أقام برمينيذس في وجهها صعوبات جمَّة سائلاً: هل يشترك الشيء في كامل المثال أم في جزء منه فقط؟ فإن كان يشترك في كامل المثال أفلا يكون المثال، إذ ذاك، خارجًا عن ذاته لسبب وجوده بكامله في شيء آخر؟ وإذا كان يشترك في جزء منه فقط أفلا يكون المثال، المتّفق على اعتباره غير قابل الانقسام، قابلاً له؟

ثمّ إن سلَّمنا، من جهة أخرى، بوجود صورة واحدة «للعظمة»، مثلاً، أفلا يجب، حينئذٍ، أن نسلِّم بأنّ، بين هذه الصورة وبين العظمات المتعدِّدة التي يجب أن تُفسِّرها، شبهًا آخر يضطرُّنا إلى القول بوجود صورة أعلى للعظمة تشتمل على هاتين الصورتين، فنسير هكذا، اضطرارًا، من صورة إلى صورة حتّى إلى ما لا نهاية له؟ وتابع برمينيذس يقول: وإن زعم سقراط أنَّ الصورة التي يقصدها لا تعدو كونها فكرًا، اضطررنا إلى أن نستنتج من ذلك أنَّ كلّ ما يشترك في الصورة يشترك في الفكر أيضًا، حتّى يُصبح كلُّ شيء فكرًا، وكلُّ شيء مفكِّرًا، وهذا ما لا يقرّه العقل. وإن حاول سقراط أن يحتمي وراء مجرَّد صورة العلاقة الموجودة بين المثال وبين نسخته فإنَّ الصعوبة نفسها تعترضه، لأنّ الشبه بين المثال وبين نسخته يتطلَّب مثالاً آخر، وهكذا دواليك...

إنّها، وأيمّ الحقّ، لعقبة كأداء. إنّ هذين العالَمَيْن، عالم المثالات، أو الصور، وعالم الكائنات المحسوسة، يبدوان، إذ ذاك، مختلفَيْن اختلافًا

جوهريًا، فيكون للمثالات علاقاتها الخاصّة بها، وللأشياء المحسوسة علاقاتها الخاصّة بها، وينتفي وجود علاقات بين المثالات وبين الأشياء المحسوسة، وهذا ما يمنع الآلهة، التي تعلم المثالات، من أن تعلم شيئًا عن المحسوس، ويمنعنا نحن الذين نعلم المحسوس، من أن نجاوزه إلى عالم المثالات، ولو بطريقة غير مباشرة. وهكذا يخلص بنا اعتراض برمينيذس إلى القول بأنّ نظريّة سقراط تحكم علينا بالانقطاع داخل عالمنا المحسوس.

ولّما احتجّ سقراط مشيرًا إلى أنّ كلّ معرفة، مهما كان نوعها، تستحيل علينا إن لم يكن ثمّة مثالات، وفِكَرٌ عامّة، وأنّنا لن نستطيع، منذئذ، أن نقول أيّ شيء عن أيّ شيء، اقتنع برمينيذس بهذه الملاحظة، وأعلن عدم انضوائه هو إلى مؤيِّدي الاعتراض الذي بسطه، وشجّع سقراط على المضيّ في بحوثه إلى أن يتمكّن من توضيح نظريّة هذه المثالات، وسبر غورها العميق.

بعد هذه السلسلة من الاعتراضات عاد برمينيذس يعلن أنّها ليست نهائيّة، ولا حاسمة، ولكن حلّها يتطلّب مراسًا طويلاً في المنهج الجدليّ (dialectique). فطلب إليه سقراط وزينون أن يورد لهما مثلاً على كيفيّة ممارسة هذا المنهج الجدليّ (dialectique) فأورد شيخ الإيليّين، معلّم زينون ومواطنه، أطروحته الخاصّة بـ «وحدة الوجود» كنقطة انطلاق للمثل المطلوب.

يتناول القسم الثاني من هذه المحاورة تحليلاً مطوَّلاً للنتائج التي تنجم عن افتراضات مثل الافتراض التالي: «إن كان الكلّ واحدًا فماذا ينتج عن ذلك للواحد بالنسبة إلى ذاته وإلى الآخرين، وللآخرين بالنسبة إلى ذواتهم وإلى الواحد؟». ليس من السهل استيعاب مرامي هذا القسم الثاني إذ إنّه ليس مجرَّد أُهكومة تسخر من الطريقة البرمينيذيّة، أو بالأحرى، من الطريقة السفسطائيّة، ولا عَرْضًا له من الرزانة ما ينسبه إليه بعض الفلاسفة الأفلاطونيّين المُحْدِثين، بل ربّما أمكننا أن نعتبره تمهيدًا

للمحاورة المقبلة، وتحذيرًا من الغموض الذي يلقاه الفكر عند ولوجه في المشكلة المركزيَّة لكلّ فلسفة: الواحد والكثرة.

تياتيتُس:

تعالج هذه المحاورة أحد وجوه المشكلة التي أثارها برمينيذس، أي مشكلة المعرفة.

كان سقراط قد أعلن أنَّ الإنسان الذي لا يعتنق نظريَّة المثالات، بل يحصر معرفته ضمن دائرة المحسوس لا يستطيع أن يبحث في أيّ علم من العلوم.

أمّا هنا فيستعرض سقراط مع محدِّثه تياتيتس حلّ بروطاغوراس الذي يعلن فيه أنَّ الحقّ هو ما بدا حقًّا لكلّ إنسان، لأنّ الإنسان هو مرجع كلّ شيء. فهذا الحلّ ينحصر إذًا ضمن نسبيَّة محضة: لا شيء يوجد، بل الكلّ يصير، حتّى لا نستطيع أن نُصدِر أحكامنا على أيّ شيء ثابت، لأنّ الكلّ ينجرف مع تيّار الفيض الكلّيّ، وحتّى ليست إحساساتنا إلاّ نقطة تلاقي حركتَيْن: حركة جسدنا وحركة الأجسام الخارجة عنّا. وبما أنّ الكلّ يتغيَّر بلا انقطاع فلا يمكن لأيّ إحساس أن يتكرَّر، ولا يمكن للحقّ أن يكون سوى الإحساس الحاضر. إنّ مذهبًا كهذا من شأنه أن يقضي على كلّ فكر وعلى كلّ قاعدة حكم.

عبثًا زعم بروطاغوراس أنَّ نظريَّته لا تتوخّى الحقّ، بل الخير، فقد اضطرّ أخيرًا إلى التسليم بأنّ الخير لا سبيل إلى بلوغنا إليه إلاّ بالمعرفة. فمَن يستطيع، مثلاً، أن يحكم على الخير، الذي هو العافية في علم الصحّة، إن لم يكن الطبيب الحاصل على المعرفة في هذا العلم؛ وهكذا قُلْ عن سائر العلوم، والفنون، وخصوصًا إنْ أردنا المزيد من معرفة الخير وتوخّينا استدراكه وإعداده أيضًا، عندئذٍ لا يبقى لدينا وسيلة نستطيع أن نتخطّى بها الإحساس الحاضر إلى الاستدراك والإعداد سوى العلم. لذلك، فإنّ نظريَّة كهذه مبنيَّة على أساس مذهب هيراقليتس لا يمكن أن

يُنْظَر إليها بعين الجَدّ لأنّها تتضمَّن تناقضات لا يقرُّها العقل.

ولكن إن كانت المعرفة ليست الإحساس الحاضر، فهل يمكننا أن نقول عنها إنَّها الرأي المستقيم؟ هنا تنبت مشكلة جديدة جدّ شائكة: إنّنا نعلم أنَّ الرأي المستقيم والرأي الخاطئ يتعارضان، ولكن كيف يمكننا أن نخطأ، أي كيف يمكننا أن نؤكِّد وجود شيء غير موجود؟ لا بدّ لكلّ حكم من أن يوضح شيئًا ما، وبالتالي، شيئًا من الوجود، لأنَّ توضيح شيء من اللاوجود مستحيل. ومع ذلك فإنّنا نخطأ! بما أنَّ هذه المشكلة الجديدة، التي هي ثمرة الميتافيزيقيَّة البرمينيذيَّة، تتحصَّن، على التوالي، بين الوجود واللاوجود، لذلك لم تجد لها حلاً في هذه المحاورة. لقد بذل سقراط وثياتيتس جميع جهودهما لكي يجدا لها جوابًا، لكن عناءهما ذهب هدرًا لأنَّهما لم يعرفا أن يتخطَّيا نطاق الدائرة البرمينيذيَّة. لذلك يلزمنا انتظار المحاورة التالية لكي نرى البحث يتناول مشكلة الوجود واللاوجود على أساس حلّ نهائيّ.

السفسطائيّ

يأخذ أفلاطون على عاتقه في هذه المحاورة تحديد السفسطائيّ، وقد وجد ضالَّته في رجل من مدينة إيله، وهو مواطن وتلميذ لبرمينيذس أيضًا. لجأ أفلاطون، بلوغًا إلى غايته، إلى منهج معروف يقوم بتوضيح تصوُّراتنا بواسطة التحليل التقسيميّ (dichotomic) يُقسم به كلّ تصوُّر إلى نصفين ويُسار بهذا التقسيم حتّى آخر قسمة ممكنة. يشبه هذا المنهج بعض الشبه منهج نظريَّة الظواهر الحسّيَّة لأنّهما يحاولان كلاهما أن يملآ فراغ تصوّراتنا العاديّة بكشفهما عمّا تكنّه هذه التصوُّرات من الغنى الاختباريّ. ليس من الضروريّ أن نتبع أفلاطون في سير هذا التمرين التقسيميّ، بل يكفينا القول إنّ السفسطائيّ يبدو هنا رجلاً من العسير جدًّا حصره في تحديد معيَّن: فقد يكون خادع فتيان يونانيِّين أثرياء، أو تاجر بضائع علوم معدَّة لقضاء حاجات النفوس، أو مصارعًا في فنّ الخطابة، وخاصَّةً في ما يتعلّق

بالجدال، أو أخيرًا، رجلاً مؤهَّلاً لمعارف كثيرة ولكنَّه لا يملك أيَّة معرفة منها، فكأنّا به، إذ ذاك، رجلٌ مخاتل، متلاعب، وباذر أوهام. ولكنَّنا كلَّما ظنناه قد أصبح في قبضتنا، نجده قد أفلت منّا طارحًا علينا سؤاله الكلاسيكيّ:

ـ كيف يمكننا أن نخلق الوهم الذي لن يكون سوى رأي خاطئ وحسب؟ وبما أنَّ الرأي الخاطئ هو رأي يؤكِّد وجود ما لا يوجد، فلذلك لا يمكن أن يكون ثمّة رأي خاطئ، وبالتالي لا يمكن أن يكون ثمّة وهم. ـ هكذا يتملَّص السفسطائيّ من كلّ تحديد.

إلاَّ أنَّ أفلاطون كان قد عزم على الخلاص نهائيًّا من هذه المشكلة، فغاص أوَّلاً في سرّ الوجود واللاوجود فتبيَّن له أنَّ البلوغ إلى نتيجة إيجابيَّة يتطلَّب تخطّي حلقة برمينيدس المفرغة والتسليم للاوجود باشتراك ما في الوجود. عندئذٍ استعرض مختلف المذاهب التي تزعم أنَّ المادّة هي وحدها موجودة، والمذاهب التي ترتفع إلى صُوَر معصومة من كلّ تغيُّر، وتزعم أنَّ هذه الصُوَر هي وحدها التي تستحقّ أن تُسمَّى موجودات. أخيرًا تبيَّن له أنَّ الوجود لا يمكن أن يكون حركة وحسب، ولا راحة وحسب، وأنَّ الحركة والراحة هما من الوجود وليستا الوجود ذاته، وهذا ما يحتِّم علينا إضافة صنفين جديدين هما الهُويّة والغيريَّة، فيكون لدينا خمسة أصناف: الوجود، والحركة، والراحة، والهُويّة، والغيريَّة. فإن نحن نظرنا بإمعان إلى موجود ما تبيَّن لنا أنَّه هو ما هو، وأنَّه، في الوقت نفسه، مختلف عن أشياء لا نهاية لها. لذلك، فاللاوجود (أو الغيريَّة) لا بدّ من وجوده في عمق كلّ حقيقة وجوديّة. إذًا ليس اللاوجود عدمًا بل غيريَّة فقط. وبما أنَّ كلّ وجود يشترك في هذه الغيريَّة بقدر ما هو مختلف عن غيره، لذلك يمكننا أن نثبت في كلّ وجود ما ليس هو إيّاه بدون أن نكون قد أثبتنا عدمًا مطلقًا، أي أنّ كلَّ جملة مخطئة إنّما تشير إلى وجود ما، لا إلى عدم مطلق. لذلك يمكن للإنسان أن يخطأ وأن يُخطئ الآخرين. فإن قلنا في تحديد السفسطائيّ إنّه نسَّاج أخطاء، لا نكون قد حكمنا بوجود شيء ليس بموجود، بل يكون لتحديدنا حججه ومبرِّراته.

تنتهي المحاورة بهذا الانتصار على الحجّة الازدواجيّة القديمة: «إمّا وجود وإمّا عدم». فقد اكتشف أفلاطون محلاً بلا وجود بين الوجود والعدم.

السياسيّ:

تبدو لنا محاورة **السياسيّ** تابع مباشرة لمحاورة السفسطائيّ، وهي مقسومة إلى ثلاثة أقسام جدّ متميّزة:

أوّلاً، تحديد المِلك كراعي قطيع بشريّ، ثمّ نقد هذا التحديد.

ثانيًا، تحديد فنّ النسج كمثال لفنّ السياسة.

ثالثًا، تحديد السياسيّ، وفقًا لهذا المثال، كنسّاج ملكيّ. هنا يلجأ أفلاطون إلى منهج البحث عينه، الذي لجأ إليه في المحاورة السابقة: ـ بما أنّ الرجل السياسيّ هو، بالحقيقة، رجل صناعيّ (technicien)، فلا بدّ لنا من تقسيم الصناعات (techniques)، أو العلوم، تقسيمًا يبلغ بنا إلى تحديد نوع الصناعة (technique) تحديدًا دقيقًا. فعلم المُلْك، أو الحُكْم، ليس علمًا نظريًا بل عمليًا، وليس هو انتقاديًا بل توجيهيًا. إنّه يوجّه كائنات حيّة تعيش لا كأفراد بل كقطعان. فالسياسيّ هو إذًا راعي قطيع من البشر. غير أنّ هذا التحديد يبدو غير مُرْضٍ، لأنّ كثيرًا من الناس يزعمون أنّهم أحقّ من السياسيّ بهذا اللقب.

أراد أفلاطون أن يزيد كلامه وضوحًا فاتّخذ له مثالاً فنّ النسج، الذي يتميّز من سائر المهن التي تساهم في صنع الأقمشة، بدون أن تكون هي فنّ النسج. كذلك يتميّز السياسيّ من الصناعيّين (techniciens) الآخرين كالقوّاد، والأطبّاء، وغيرهم الذين يساهمون في رفع مستوى القطيع البشريّ، بدون أن يحقّ لهم أن يُدعَوا رعاةً.

أمّا في ما يختصّ بمختلف القوانين الأساسيّة المقترحة كأسس لبناء الدولة فأفلاطون يتّخذ العلم أداةً لتمييز الأصلح منها والحكم به لأنّ للعلم وحده المقدرة على التمييز والحقّ بالحكم.

ليست الشريعة اللاشخصيَّة مَثَلَنا الأعلى في الحكم، بل الحاكم المشترع الذي يؤهِّله علمه للاشتراع والحكم. ومع ذلك، إذا كانت الظروف الحاضرة لا تُمكِّننا من تحقيق هذا المثل الأعلى، فلا بدّ لنا من أن نلجأ إلى ما في الشرائع الحاليَّة من صالح لكي نتدارك الوقوع في أحد شرَّيْ التطرُّف: الفوضى الشعبيَّة والطغيان الفرديّ.

بعد ذلك حدَّد أفلاطون ماذا يقصد بكلمة **اعتدال**، لا في حقول الفنون والصناعات فقط، بل في حقل الأدب أيضًا حيث تُثقَّف العقول. ثمّ ميَّز نوعين من الاعتدال:

الأوَّل آليّ يُبنى على أساس النسبة الهندسيَّة.

والثاني معنويّ يُبنى على أساس المناسبة والملاءمة ويتطلَّب بصيرة وقَّادة وعزمًا نفَّاذًا.

فالاعتدال هو نقطة الكمال المركزيَّة غير المنقسمة، وهو المعدَّل الوسط المتوازن الذي يجرُّنا اختلاله، إمّا إلى النقص وإمّا إلى المبالغة.

فيلابوس:

المشكلة التي تثيرها محاورة **فيلابوس** تفترض، هي أيضًا، فكرة **الاعتدال**. فالمسألة، هنا، تتعلَّق بمعرفة ما لو كانت اللذات أم العلوم هي قوام الحياة السعيدة. فيتقرَّر أنَّ كلّ حياة سعيدة تتطلَّب مزيجًا من اللذات والعلوم على أساس الاعتدال.

تتجابه، في بدء المحاضرة، أطروحتان متناقضتان تقول **الأولى** بأنَّ اللذات هي يوحدها قوام الحياة السعيدة. وتقول **الثانية**، وهي أطروحة سقراط، بأنَّ العلوم وحدها تستطيع أن تحقِّق لنا السعادة. ثمّ يجد سقراط، بعدئذٍ، أنَّ الحياة الكاملة يجب أن تكون مزيجًا من اللذات والعلوم، فيميِّز أربعة عناصر لا بدّ من إيلائها اعتبارًا خاصًّا للتمكُّن من إيجاد حلٍّ صحيح للمشكلة. وهذه العناصر هي: اللامحدود، والحدّ،

(وهما العنصران اللذان يتركّب منهما كلُّ مزيج)، والمزيج ذاته، وعلَّةُ هذا المزيج. فاللامحدود هو اللامعيَّن القابل للأقلّ وللأكثر- والحدّ هو الصورة التي تعيِّن هذا العنصر وتضع له تركيبًا- والمزيج هو هذا العنصر المركَّب- أمّا علَّة هذا التأليف فهي الاعتدال أو الملاءمة.

فإن قابلنا بين حقيقتي اللّذات والعلوم المتجابهتين، تبيَّن لنا أنَّ اللّذات تنتمي إلى عنصر اللامحدود لأنَّها لا تتضمَّن في ذاتها أيّ اعتدال، بينا العلوم تنتمي إلى عنصر العلَّة التي توجد الاعتدال. وإن كانت هذه هي عناصر سعادة الحياة البشريَّة، وجب علينا، إذا أردنا أن نضمن سعادة حياتنا، أن نجعل لها نظامًا مرتَّبًا:

أوّلاً، نضع الاعتدال في القمّة كعلَّة وقاعدة لهذا المزيج

ثانيًا، نضع التناسق والجمال كمعلولَي حضور هذا الاعتدال، ثمّ يلي العقل الذي ينتمي بطبيعته إلى الاعتدال. ثمّ بقيَّة العلوم والمهن، فالآراء الصحيحة، لأنّ كلَّ ذلك نافع للحياة ولا يخلّ بالنظام العامّ، ثمّ تأتي أخيرًا اللّذات الصافية التي ترافق ممارسة الفضيلة، فلذّات النظر والسمع. أمّا اللذّات العنيفة، الجامحة، فيجب التحاشي عنها على قدر المستطاع.

ينتج عن ذلك أنَّ تركيب الحياة السعيدة يجب أن يكون بحسب النظام التالي:

١- كعلَّة: الاعتدال، والملاءمة أو المناسبة.
٢- كنتيجة عامَّة في الإنسان: تناسق، وجمال، وكمال، وصلاح.
٣- كنشاط أسمى: حكمة، وعقل.
٤- كنشاط أوضع: علوم، ومهن، وآراء صحيحة.
٥- كأتباع: لذّات صافية، وفرح الفضيلة، ولذّات النظر والسمع.

طيمه:

تبدو محاورة طيمه كموسوعة يشوبها شيء من الجفاف والغموض، ومع ذلك فقد كان لها تأثير عظيم في تاريخ فكر العالم القديم وفكر

الأجيال الوسطى: إنّها أدقّ منهجًا وأحكم منطقًا من كلّ ما كتبه أفلاطون ويمكننا اعتبارها خلاصة العلوم الأفلاطونيَّة. فقصّة تكوين العالم ترتدي فيها طابعًا عميقًا من الجدّ بالرغم من الأسلوب الافتراضيّ الذي كتبها به. لقد حاول أفلاطون، وهو على عتبة الشيخوخة، أن يجمع في هذه الصفحات القليلة زبدة ملاحظاته وتأمُّلاته الطويلة.

تشكِّل هذه المحاورة، مع محاورة كريسياس، فصلاً من تاريخ عامّ للبشريَّة، وهو تاريخ مناط بتاريخ العالم لأنّ أفلاطون كان مقتنعًا كلّ الاقتناع بأنَّ اتّحادًا وثيقًا يشدُّ الطبيعة البشريَّة إلى الطبيعة العالميَّة أو، بتعبير آخر، يشدُّ العالم الأصغر إلى العالم الأكبر. لا يدَّعي أفلاطون الإتيان ببراهين دقيقة على ما يعرضه هنا، وسواء أكان كلامه عن أصل العالم، أم عن نظريَّة الخصائص والإحساسات، أم عن وظائف النفس الفانية، فإنَّه يلحُّ في الدلالة على صفة كلامه الحدْسيّة، لا لأنّه يعتبره غير ذي قيمة علميَّة، بل لأنّ إدراك تلك الأسرار إدراكًا أكيدًا يفوق طاقة العقل البشريّ.

تبدأ المحاورة بأسطورة الأطلنطيد الشهيرة، وقد قصّها كاهن مصريّ على سولون. إتّخذ أفلاطون هذه الأسطورة وسيلة لإظهار عظمة المدينة الأثينيَّة القديمة التي أظهرت بدورها كيف تُدار، عمليًّا، المدينة المثاليَّة التي وصفها في محاورة الجمهوريَّة. وقد بدا لسقراط ولمحدِّثيه أنّ تاريخ المدينة الأثينيَّة ينبغي أن يوضع في مكانه من التاريخ العامّ، لذلك أخذ طيمه على عاتقه «أن يلقي خطابًا في العالم، وأن يذكر عنه كيف بدأ أو كيف لم يبدأ البتَّة».

بما أنّه يستحيل أن نختصر هنا بشيء من التفاصيل جميع الثروات العلميَّة التي تحويها محاورة طيمه، كان لا بدّ لنا من أن نكتفي بالدلالة على خطوطها الكبرى:

للوجود صورتان أصليَّتان تتقابلان: من جهة أولى، عالم المثالات الحيّ، الأزليّ، الثابت، الذي فيه تنحصر كلُّ الحقيقة الوجوديَّة المعقولة،

ومن جهة ثانية، فضاء فارغ من كلّ صفة ومن كلّ كمّيّة، تهزّه حركات مشوّشة، فهو شبه غير موجود نعجز عن أن نتصوّره إلاّ بفكر خليط. ثمّ يرينا أفلاطون بين هاتين الصورتين إلهًا خالقًا يصفه بأنّه صالح ولا حسد فيه، لذلك أراد هذا الإله الخالق أن يضع نظامًا لتلك العناصر الأوّليّة المشوّشة، وأن يخلق لها نفسًا، متّخذًا لهذا الخلق مثالاً من العالم المعقول.

خلق أوّلاً النفس الكلّيّة من عنصرَيْن: الهُويّة والغيـريّة، أي من جوهر غير قابل للانقسام وباق دائمًا هو ما هو، ومن جوهر جسديّ قابل للانقسام. (من العسير تفسير معنى اختيار هذين العنصرين. ربّما لا يلجأ أفلاطون إلى هذا الاختيار إلاّ لكي يبيّن لنا طبيعة النفس الغامضة إذ تبدو من جهة أولى مناطة بعالم العقل الأعلى، ومن جهة ثانية مائلة إلى عالم الأجساد المتغيّر).

بعد أن خلق الإله نفس العـالم عمد إلى إنشـاء القبّة السـماويّة، والكواكب السيّارة ـ هنا يغتنم أفلاطـون هذه المنـاسبة، لكي يشرح لنـا نظريّاته الفلكيّة ـ ثمّ إنّ الإله أعطى الزمان، بعد ذلك، هذه المجموعة من الخلق، وما الزمان سوى شبَه الأبديّة المتحرّك. وبعد أن كوّن الإله الخالق نفوس الآلهة ووزّعها على الكوكب، كلّف هؤلاء الآلهة باستـلال النفوس البشريّة من ذلك المزيج الأوّليّ، وبتدميجها في أجساد.

بما أنّ الأمر يتعلّق، منذ البدء، بتنظيم خواءٍ، أي عنـاصر تبلبلها اضطرابات عنيفة، فلن يكون في وسع نفس العالم والنفوس الفرديّة أن تفرض نظامها بدون أن تحسب حسابًا لمقاومة المادّة. يوجد إذًا في تركيب العالم قوّتان: قوّة العقل المنظّم، وقـوّة الضرورة الملتصقة بـالمادّة، وليس النظام الصادر عن الخلق الإلهيّ إلاّ توازنًا بين هاتين القوّتين.

رسم لنا أفلاطون الخطوط الكبرى لتكوين العالم الأوّليّ، وها هـو يصف لنـا طبيعة الأجسـام الناتجـة عن هذا التكـوين، والصُوَر الأربـع الأوّليّة: النار، والماء، والهواء، والتراب، مع تحويلها المستمرّ. ثمّ حاول

أن يوضح لنا العلاقات القائمة بين نفس الإنسان وبين جسده. فاستعرض أقسام النفس: النفس العليا وهي المبدأ الخالد، أو العقل، والنفس السفلى وهي مصدر الحماسة الحربيّة، والغضب، والعواطف الناتجة عنهما، والنفس المشرفة على وظيفة التغذية. ثمّ عيّن لكلّ نفسٍ من هذه النفوس مكانًا خاصًّا في الجسد: فالنفس الأولى تقطن، محلّيًا في الدماغ، والنفس الثانية فوق الحجاب، والنفس الثالثة فوق المَعِدة.

بعدئذٍ شرح لنا أفلاطون الغاية الطبيعيّة من تركيب الجسد الحيّ ودرس مختلف إحساساته، محاولاً أن يدلّ على دور تلك الغاية في كلّ إحساس منها.

أمّا القسم الأخير من المحاورة فمخصّص بعلم الأمراض وبطرق معالجتها والوقاية منها، وهو علم ينتمي بصورة عامّة إلى النظريّات الطبّيّة القديمة. أمّا ما يشدّد عليه تشديدًا خاصًّا في هذا القسم فهو التوازن الواجب حفظه بين القوى العليا والوظائف الجسديّة. وهذا القسم بعيد كلّ البعد عن أن يكون مذهبًا لا يحفل بالجسد ولا يأبه لرفاهيّته.

الشرائع:

عالج أفلاطون في محاورة الشرائع، وقد كتبها في مرحلة الشيخوخة، الموضوع نفسه الذي كان قد طرقه في محاورة الجمهوريّة، ولكن من وجهة نظر جدّ مختلفة. فنظريّات المثالات، وتثقّف الفلاسفة، والاهتمام بتطبيق نظام النفس البشريّة على الدولة، هذه العناصر التي تدخل في تركيب محاورة «الجمهوريّة» لم يجرِ ذكرها هنا. يهتمّ أفلاطون في هذه المحاورة، قبل كلّ شيء، وكما نفهم من عنوانها، بوضع تشريع مفصّل، وتنظيم دقيق لحياة المواطنين، ويولي الدين فيها دورًا أعظم أهمّيّة منه في الجمهوريّة.

ففي الكتاب العاشر من «الشرائع» نطالع ما دُعي باللاهوت الأفلاطونيّ.

ولكن، بالرغم من هذا الاختلاف في الأسلوب، فإنّنا نخطئ إذا ظننا أنَّ أفلاطون قد تنكَّر هنا لآرائه القديمة، بل الأحرى بنا أن نرى في هذه المحاورة تكميلاً لما شرحه لنا في الجمهوريَّة، وخاصّة في ما يتعلَّق بالدين. فالمحاورة تنقسم إلى اثني عشر كتابًا، تؤلِّف الكتب الثلاثة الأولى منها مقدِّمة عامّة يبيِّن فيها أفلاطون أن المشترع هو مربٍّ قبل كلِّ شيء، وأنَّ مهمَّته في دوره هذا تُلزمه بإعداد مواطنيه للحرب فقط، كما يفعل الدوريون بل بإعدادهم أيضًا لممارسة كلّ فضيلة. فلا يكفيهم أن يتحمَّلوا صابرين العناء والألم، بل أن يقاوموا أيضًا الأهواء المتطرِّفة بواسطة اللعب المنظَّم. وينبغي للموسيقى والرقص أن يحلِّيا عقول الصغار بحاسّة الاتّزان، وأن يعلِّماهم أنَّ اللذّة والفضيلة والجمال والعدل هي أشياء متلازمة. ثمّ شجب بشدّة نظريَّة القائلين بأنّ الحرب هي حالة الإنسان الطبيعيَّة. فما الحرب في نظره سوى وسيلة لإقرار السلام الذي هو الشرط اللازم للحياة الرشيدة.

يصف لنا الكتاب الثالث الطوفانات الدوريَّة التي تقوِّض أركان الحضارات، والبطء الذي تستعيد به البشريَّة صعودها نحو حياتها الاجتماعيَّة والسياسيَّة، وكيف تتطوَّر أنظمة الدول، وكيف يجب أن تحافظ على وسط معتدل بين طغيان الحكم في بلاد الفرس مثلاً، وبين الفوضى الديموقراطيَّة في أثينا.

بعد هذه المقدِّمة العامَّة، تدرس الكتب الخمسة التي تليها تنظيم المدينة: المناظر، الإعمار، ملاءمة الدستور والشرائع، عدد السكّان، تقسيمهم إلى طبقات، توزيع الأراضي والمساكن، انتخاب القضاة ووظيفتهم، زواج وأنسال، تربية الشبيبة وتثقيفها، الأعياد والألعاب، علاقات الجنسين، الحياة الاقتصاديَّة، المزارعون وأصحاب المهن. أمّا الكتب الأربعة الأخيرة فتؤلِّف مجموعة شرائع منفصلة تتناول الجرائم ضدّ الأشخاص، والجرائم ضدّ الدين، والمنازعات في الأملاك، والبيوع والوصايات، والوصايا الأخيرة، ومخالفات الموظَّفين، والعلاقات مع

الأجانب، والدعاوى. وتختم هذه المجموعة خلاصة عامّة مخصَّصة بالمجلس الليليّ، وهو المجلس الأعلى للرقابة والحكم.

من الواضح أنَّ تلخيصنا هذا لا يدَّعي الإحاطة بجميع محتويات هذه المحاورة الغنيَّة، ولا إيقاف القارئ على وحدة الإلهام التي تضمن الاتِّصال بين شتَّى مواضيعها، بل نكتفي بالإشارة إلى أنَّ جميع الشؤون التي تهتمّ لها سائر المحاورات تهتمّ لها أيضًا هذه المحاورة: كمشكلة التربية، والقسط العدل الذي ينبغي حفظه بين مختلف نزعات النفس البشريَّة، والعناية بتلقين المواطنين روح الفضيلة، لا قسرهم من الخارج على ممارستها. وقد قُدِّم لكلّ قانون بتمهيد يبرِّر سنَّه وملاءمة تطبيقه. والكتاب العاشر الذي يكلِّمنا عن نفس العالم، وعن العناية الإلهيَّة، والذي يشجب النظريَّات المادّيّة، هو أيضًا تمهيد خاصّ يبرِّر الدعوة إلى اعتناق حياة سليمة، متناسقة. وإن كانت الفلسفة لا تحتلّ هنا صدر المقام فهذا لا يمنع أفلاطون من أن يشدِّد على ضرورة اقتباس العلوم، ومن تذكير أعضاء المجلس الليليّ الأعلى المكلَّفين بالسهر على راحة المواطنين ورفاهيَّتهم بأنّ من واجبهم أن يضعوا دائمًا نصب أعينهم وحدة الغاية التي يجب أن تتَّجه إليها المدينة، وأن يُبَدِّؤوها على كلّ ما سواها. أمّا المُثُل العليا التي حلم بها أفلاطون في الجمهوريَّة فقد رأى ذاته هنا مضطرًّا، والألم يحزّ في نفسه، إلى التخلّي عن الأمل بتحقيقها عمليًّا، ولكنَّه، إن كان قد رضي بأن يأخذ بعين الاعتبار طبيعة الإنسان التي يصطرع فيها الخير والشرّ اصطراعًا مستمرًّا، متواصلاً، فقد جهد في وضع القواعد التي تتيح لمواطنيه الاقتراب بتدرُّج من المثال الإنسانيّ الأعلى.

كانت الجمهوريَّة تعبيرًا حماسيًّا عن اكتشاف عظيم، أمّا الشرائع فتطبيق ذلك الاكتشاف تطبيقًا حكيمًا على واقع الحياة البشريَّة.

مذهب المحاورات الأولى

يهتمُّ أفلاطون، في محاوراته الأولى، اهتمامًا خاصًا بمشكلة العمل البشريّ. فهو يريد أن يتابع، ضمن نطاق محدود، أبحاث سقراط وتحقيقاته. حقًّا، إنّ هذه الكتابات الأولى لا تتضمَّن أيَّ اهتمام ميتافيزيقيّ خاصّ، فالتساؤل السقراطيّ (l'ironie socratique)، الذي يعترف بعدم المعرفة، يقتصر دورانه على الصعيد الاختباريّ بدون أن يتعدّاه. غير أنَّ هذا لا يعني أنَّ عناصر الاستنتاج المقبل لا تلوح هنا وهناك في هذه المحاورات الأولى، بل إنَّ المؤلِّف لا يتوقَّف لكي يظهرها بوضوح.

يُمكننا أن نلخِّص الفكر الأفلاطونيّ في هذه المرحلة من تطوُّره بما يلي: إنَّ الخير الذي يسعى إليه جميع الناس هو كمال العمل البشريّ الذي يجعلهم سعداء. أمّا الواسطة التي يتحقّق بها هذا الكمال فهي ممارسة الفضيلة المرتبطة بالعلم ارتباطًا وثيقًا.

في الكثير من هذه المحاورات يتساءل أفلاطون هل الخير هو اللذّة؟ فالجواب على هذا السؤال وهو الجواب الموجود في محاورة جورجياس يدلّ على وجهة نظرة آنذاك، وملخَّصها: إنَّ الخير والشرّ ضدّان يتنافيان، فإن استقرّ أحدهما في كائن انتفى عنه الآخر حتمًا، في حين أنَّ هذا التنافي لا تصحّ نسبته إلى اللذّة والألم، لأنّنا نرى أنَّ بعض اللذّات لا يمكن وجودها بدون وجود الألم. فلذّة الأكل، مثلاً، تفترض الشعور المؤلم بالحاجة إلى الطعام. ثمّ يُمكننا، من جهة ثانية، أن نميِّز بين اللذّات الجيِّدة واللذّات

الرديئة. فإن كانت اللذّة قبيحة، أو مخجلة، فهي بالواقع عينه مضادّة للخير، لأنّ الخير لا يمكنه مطلقًا أن يوجد بمعزل عن الجمال. وفضلاً عن ذلك فإنّ الخير يجعلنا صالحين، بمجرّد حضوره فينا، بيد أنّنا نرى الجبناء والشجعان يشعرون باللذّة عينها حين يشاهدون عدوّهم منهزمًا. فلو كانت اللذّة هي الخير حقًّا لكان من اختصاصها أن تجعل جميع الذين يشعرون بها صالحين.

يجب أن نلاحظ هنا أنّ هذه الأطروحة التي يعرضها أفلاطون، والتي تقول بأنّ المرء يكون صالحًا بمجرّد حضور الخير فيه، ليست هي، حتّى الآن، تظريّة **الاشتراك** كما سيعرضها لنا في محاورة **فيدون**. فالخير الذي يتكلّم عنه هنا إنّما هو كمال العمل البشريّ الذي يجعل الإنسان صالحًا (أنظر **جورجياس** ٥٠٧ - ا - ب).

ولكن إن كان الخير ليس هو اللذّة، فهل يجب أن نقول فيه إنّه المنفعة؟ يبدو أفلاطون في **جورجياس** كأنّه يميل إلى هذه النظريّة. فبولوس، مخاطب سقراط في هذه المحاورة، يسلّم، إلى حدّ ما، بأنّ درجة الخير تقاس بدرجة اللذّة والمنفعة معًا. والواقع هو أنّه يوجد أعمال صالحة لا تمتّ إلى اللذّة بصلة، كمَن يرضى، مثلاً، باحتمال عقاب قد استحقّه، لكي يتطهّر من شرّ ذنبه. فإنّ مثل هذه الأعمال تستمدّ صلاحها من المنفعة التي تنتج عنها. ثمّ نرى سقراط، في المحاور نفسها، يقيم تعارضًا بين اللذّة والمنفعة، مخالفًا بذلك مخاطبه كاليكاس، فيبيّن أنّ خير الإنسان لا يمكن أن يتحقّق باتّباع الأهواء والاستسلام لها، بل إنّ الخير الحقيقيّ هو كمال العمل البشريّ، وهو تناسق (نظام) (cosmotès) تثمره الفضيلة. يجب ألاّ ننخدع هنا بهذا التقريب الذي يلجأ إليه أفلاطون. فإذا كان قد أباحه لنفسه فما ذاك إلاّ لأنّه سبق له أن ميّز في **ليزيس** (٢١٩ب - ٢٢٠ب) بين الخير الأسمى والخير الأوسط. فكلّ ما يعدّده في **جورجياس** كخير نافع يجب أن يُطلق عليه، بوجه عامّ، اسم الخير الأوسط.

إنّ الخير الأسمى هو كمال العمل الذي يحقّق السعادة لكلّ مَن

يستطيع البلوغ إليه. والخير هو هدف نزوع شامل لأنّنا، جميعًا، نريد أن نكون سعداء. فالحبّ هو إذًا، جوهريًا، هذا النزوع ذاته الذي يشبه الغريزة، أو اندفاعًا داخليًّا يحاول أن يتجسّد في العمل الكامل. لذلك، فالهدف الذي يسعى إليه المرء هو هدف داخليّ، مُلزِم، ولكن هذا الهدف ليس هو، حتّى الآن، سوى تحقيق قوى الإنسان النفسيّة تحقيقًا متناسقًا. أمّا المثال العلويّ، أو الخير المثال، المُعَدّ لأن يتّضح في ما بعد خلال محاورات أفلاطون الكبرى، فلا يتبيّن الآن.

من نتائج هذا الكمال الداخليّ المثاليّ أن يرفع قيمة الدور الذي تمثّله الفضيلة في مجال السعي إلى السعادة، لأنّ الفضيلة هي التي تحقّق كمال عملنا. إلاّ أنّ أفلاطون يشعر هنا شعورًا غامضًا بالدور الذي سيمثّله التأمّل في الحلّ النهائيّ، لذلك هو يعلن أنّ الفضيلة لا يمكن تصوّرها خارجًا عن العلم. غير أنّ فكرة العلم في المرحلة الأولى من تفكير أفلاطون لا تتميّز تميُّزًا كافيًا من الوسائل الصناعيّة (techniques)، وهذا ما يجرُّ به إلى مبالغات مؤسفة، كالمبالغة التي جعل سقراط يؤكّد فيها أنّ الإنسان لا يستطيع أن يصنع الشرّ وهو يعلم أنّه شرّ، وأنّ كلّ نقص في الفضيلة لا يمكن أن ينتج إلاّ عن حساب مغلوط فيه. فالكلمة اليونانيّة (hamartano) تعني: ضلّ الهدف وارتكب خطأً في آن واحد. إن استحالة وجود الفضيلة بدون وجود العلم تبدو هنا أمرًا واضحًا، إذ لا يمكن أن نمتلك البسالة بدون أن نكون على علم بما هو خطِر أو غير خطِر. ولا يمكن أن نكون حكماء بدون أن نكون قادرين على تقدير عواقب أعمالنا. غير أنّ أفلاطون في محاورة بروطاغوراس بدأ يبتعد عن فكرته العلميّة الضيّقة، ولم يعد يكفي، في نظره، أن نكون قادرين على تبيُّن منافع ومضارّ سلوك ما، حتّى نرغب فيه أو عنه. فالفضيلة تفترض فينا مؤهّلات فطريّة تظلّ وسائل سعادتنا، بدونها، مشلولة. وهكذا يشرح لنا، بلسان بروطاغوراس، كيف أنّ رجال الدولة العظام الذين ظهروا قدوة في الفضيلة وكانوا قادرين على منح أبنائهم تربيةً عقليّة وجسديّة نموذجيّة لم يستطيعوا، مع ذلك، أن ينقلوا إليهم الأعمال التي كانوا يعملونها هم.

فليست الفضيلة، إذًا، وسائل صناعيّة (techniques) فقط، ولا العلم علمًا مجرَّدًا، والفضيلة ليست، أخيرًا، هي والعلم، شيئًا واحدًا، ولكنّها توجبه دائمًا، لأنّ العمل لا يمكن أن يكون إنسانيًّا، وبالتالي صالحًا، إذا لم يسترشد بهدي العقل. وبتعبير آخر، يجب على الإنسان أن يستطيع دائمًا أن يعلّل سلوكه (logon didonai). وخلاصة ما يرمي إليه سقراط هو أن يجعلنا نشعر بهذا الواجب. هذا ما يفسّر لنا معارضته للسفسطائيّين الذين لم يكونوا يهتمّون إلاّ لنتائج الأعمال، أي للذّة أو العناء اللذين ينجمان عنها، بدون أن يلتفتوا إلى البواعث.

إنّ الموقف العامّ الذي يوضحه البحث هنا يزداد وضوحًا حين نتساءل عمّا إذا كانت الفضيلة مفردة أم متعدّدة، أي إذا كان باستطاعتنا أن نكون بسلاء بدون أن نكون حكماء، أو حكماء بدون أن نكون عادلين الخ... فسقراط في بروطاغوراس يتساءل هل كان يمكنه أن يشبّه الفضيلة بالوجه البشريّ مع أقسامه المتميّزة، أو بكومة قِطَع ذهبيّة تشبه كلّ قطعة منها أختها والمجموع معًا. وبعد مناقشات طويلة يصل البحث إلى حلٍّ يخيَّل إلينا أنّه يجاوز النصّ المعبَّر به عن المشكلة المزدوجة، فتبدو الفضائل غير متشابهة تمام الشبه أو متميِّزة تميُّزًا خارجيًّا لمجرَّد إطلاق أسماء متعدِّدة على ظواهر حقيقة واحدة، ولا مختلفة تمام الاختلاف، بحيث تستطيع كلّ فضيلة منها أن توجد بمعزل عن البقيّة. لذلك نرى بروطاغوراس في إجابته على سؤال سقراط، كأنّه يقول بوجود تشابه واختلاف معًا بين الفضائل: فكما يتشعّب النشاط البشريّ، وكما يظهر الكمال الإنسانيّ في صور جدّ متنوّعة، هكذا تشتمل الفضيلة على وحدة موقف تأهُّب فرْد يبتّ أعمالاً عادلة، وحكيمة، وباسلة الخ... وفقًا للظروف. فتكون الفضيلة، إذًا، موقف تأهُّب عامل وهو، في الوقت ذاته، واحدٌ ومتعدِّد. كلُّ فضيلة تحوي الجمال والتناسق وهذا ما يتيح للفضائل جميعها أن تندمج وتؤلِّف موقف تأهُّب جامع، موحَّد. فإن نحن أردنا أن نحقّق كلَّ فضيلة على حدة أفقدناها جمالها، وبالتالي، صفتها كفضيلة: فالبسالة بدون تروٍّ تبدو قبيحة، وكذلك الحكمة بدون عدل.

هنـاك، إذًا، بـين جميـع هـذه التصوُّرات، كـالكـمال، والجـمال، والفضيلة، علاقات وُثقى. فخير الإنسان، أو كماله، يقوم بجمال أعماله، وهو الجمال الذي تحقّقه الفضيلة. كلُّ ذلك يتلخَّص عندئذٍ بما يلي: تحقّق الفضيلة شركة (kainonia)، أو مساواة هندسيَّة، (أنظر جورجيـاس ٥٠٨ ـ ا) هي النموّ المتناسق للنزعات البشريَّة.

غير أنَّ هذا الحلّ يثير بدوره مشكلة جديدة: كيف البلوغ إلى تحقيق هذا التناسق؟ فالاتّجاهات جدّ متباينة، حيث البعض يعطي الأفضليَّة للذّة بينما البعض الآخر يميل إلى الزهد، وحيث هذا لا يـرى الكمال إلاَّ في الحياة العموميَّة وفي الحرب، بينما ذاك يريد أن يعتزل العالم سعيًا إلى السلام وصفو البال.

ليس لدى أفلاطون، حتّى الآن، جواب نهائيّ على هذا السؤال، فهو لا يزال ينضمّ إلى سقـراط في دحض آراء السفسطائيّين الذين لا يريدون أن يكونوا إلاَّ اختبـاريِّين ويـأبون أن يـرتفعوا إلى جوّ المبادئ. فبمقتضى تعليمهم ينبغي لنا أن نقصر جهدنا على أن نلاحظ كيف يتصرَّف الناس في واقعهم ثمّ نستخلص من ملاحظاتنا قواعد لتوجيهنا. أمّا سقراط فلا يرضى بهذه الانتهازيَّة التي تتكيَّف تبعًا للظروف فتترك الإنسان، في النهاية، بدون هادٍ ولا مبدأ. لذلك يشدِّد سقـراط في جورجيـاس على الفرق الكبير القائم بين الوسائل الحقيقيَّة وبـين الاختبار. فـالاختبار لا يستطيع أن يسيطر على الحوادث، بل ينتقل إلينا عن طريق التقليد. إنَّه تمرين ماديّ لا يمكن تلقينه لأنَّه لا يستطيع أن يبرِّر أساليبه فهو، بذلك، نقيض الـوسائـل الصناعيَّـة التي تستطيـع أن ترقى إلى المستـوى العامّ، الشامل، فتشكِّل علمًا حقيقيًّا. فالفرق واضح، مثلاً، بين الخطابة وبين علم السياسة: فالخطيب لا يعرف إلاَّ أن يرضي الجمهور ولا يهتمّ إلاَّ له. إنَّه يملك الأداة التي يستطيع بها أن يمالق أهواء الجهلة، ولكن ليس لديه ما يجيب به على الأسئلة الكبرى: ما هو العدل، ما هو الواجب. . . إنَّه يتبع بدلاً من أن يوجِّه، وهو عبد الجمهور لا سيِّده. أمّا السياسيّ فبعكس

ذلك، فهو الذي يملك علم المبادئ، فلا يدع الجمهور يقوده، ولا هو يتأثّر بالمصالح الشخصيَّة. إنَّه يعرف الإنسان والمثال الأعلى الذي يجب على الإنسان أن يسعى إلى تحقيقه.

بمثل هذه الأفكار والآراء يصل بنا أفلاطون إلى عتبة مرحلة نضوجه حيث يتبيَّن له أنَّه إذا ظلَّت طبيعة الإنسان في الظلّ مهملة فإنَّ أيَّة مشكلة يظلّ حلُّها مستحيلاً. فنظرتنا الفرديَّة، أو العموميَّة، إلى الأشياء ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالفكرة التي نكوّنها لنا عن الإنسان. من هنا يباشر أفلاطون المحاورات التي توضح لنا مفهومه عن الإنسان فيجعل منه المحور الذي يدور حوله كلّ تفكيره.

مذهب النفس

لم يكن موقف أفلاطون من قضيّة النفس واضحًا في المحاورات الأولى. فقد سلّم، مع سقراط، بوجود النفس، وبخلودها، ولكنّ شروحه لم تتعدّ مستوى التصوّرات الدارجة: بما أنّ النفس، في ما يقول، هي أهمّ من الجسد، فلذلك يجب الاعتناء بها. فالنفس هي مقرّ الفضائل: العدالة، والقناعة، والشجاعة إلخ... والنفس هي التي تتكمّل بممارسة هذه الفضائل وتستطيع أن تزجو، بعد الموت، كما يقول سقراط في محاورة التبرير، مقامًا بالقرب من الآلهة حيث تنال جزاء أعمالها. ولكنّ أفلاطون لم يذكر شيئًا، ما عدا هذه الملاحظات القلائل، عن طبيعة النفس الخاصّة، ولا عن المصير الذي نتميّز به، حتّى ولا عن متطلّباتها.

أمّا في محاورة مينون فنصادف خطوةً أولى نحو مذهب هو الأقرب إلى النضوج: بما أنّ النفس تحتوي على معارف كامنة فيها لم تكتسبها في هذه الحياة، فإنّنا نستنتج من ذلك أنّها وُجِدت قبل حضورها في الجسد، وأنّها كانت تشاهد بوضوح الحقائق الوجوديّة التي لا تستطيع الأشياء المحيطة بنا أن توحيها إلينا إلاّ بغموض. فليس علمنا كلّه سوى مفعول تَذَكُّر، إذ إنّنا في قرارة ذواتنا آثار معارف سابقة. من هنا يستطيع أفلاطون أن يستنتج أنّ النفس تُوجَد على حدة، خارجًا عن الجسد، وأنّها تتميّز بمقدرتها على التأمّل (théoria)، وأنّ موضوع تأمّلها هو حقائق وجوديّة غير منظورة، وغير مادّيّة، تؤلّف العالم الحقيقيّ الفرد.

إنَّ هذه العناصر، التي لم تكن في محاورة **مينون** إلاَّ بذورًا، قد نمت وتوضَّحت بشكل مطَّرد في المحاورات التي تلت. فتُبيِّن لنا محاورة **فيدون** أنَّ النفس خالدة لأنَّها تشترك في الحياة القائمة بذاتها، وأنَّ هذا الاشتراك هو جوهريّ لها إلى حدّ أنَّ تصوُّرنا نفسًا ميتة يبدو لنا مشوبًا بالتناقض؛ وبما أنَّ النفس خالدة وغير منظورة فهي لذلك تنتمي إلى تلك الحقائق الوجوديَّة العليا. أمَّا حضورها في الجسد فهو حضور عرضيّ، مؤسف، لأنَّ من شأن الجسد أن يعيق نشاطها، فهي ترغب في التحرُّر منه لكي تفكِّر تفكيرها لذاتها وبذاتها[1]. يسيطر، بدون شكّ، على نظريَّة أفلاطون كلّها تصوُّره دورة دهريَّة، لا محدودة، من التقمُّص المتعاقب. فبما أنَّ عقيدة الخلق كانت تنقصه فلم يكن يمكنه أن يتصوَّر الوجود إلاَّ تكرُّرًا أبديًّا. فالنفس، بحسب نظريَّته، لن تتحرَّر نهائيًّا من الجسد، وإن هي انفصلت عن جسدها الحالي فلمدّة محدودة من السعادة أو الشقاء في عالم آخر تحاول الأساطير الأفلاطونيَّة أن تصفه لنا. حتّى إذا انقضى هذا الأجل، حان لها أن تتقمَّص جسدًا آخر. يمكننا أن نتَّخذ مثلاً على هذه النظريَّة الأسطورة التي أوردها أفلاطون في الكتاب العاشر من **الجمهوريَّة**، والتي يرينا فيها جميع الأنفس محتشدة في سهل فسيح حيث الإله يدعو كلَّ نفس إلى اختيار نوع الحياة التي تريده في تقمُّصها العتيد بدون أن يكون هو مسؤولاً عن هذا الاختيار. فالمسؤوليَّة بكاملها تقع، إذ ذاك، على النفس إذا كان اختيارها رديئًا.

يعرض لنا أفلاطون في محاورة **فيدرس** هذا المذهب ذاته ولكن بصورة مختلفة. فالنفس، هنا، تشبه عجلة مجنَّحة يشرف على قيادتها العقل ويجرُّها جوادان، الأوَّل مطيع (وهو القسم الحماسيّ من النفس) والثاني جموح (وهو أهواء النفس السفلى). يرينا أفلاطون هذه النفس سائرةً في

---

(1) يجب أن نتذكَّر هنا أنَّ أفلاطون كان، يوم كتب فيدون، متأثّرًا تأثُّرًا عميقًا بالمذهب الأورفي، لذلك كان ينزع في هذه المحاورة إلى تجسيم الخلاف القائم بين النفس والجسد. ولكنَّه رجع، في ما بعد، إلى موقف أكثر اعتدالاً.

موكب الآلهة حتّى حدود السماء لكي تشاهد الحقيقة الوجوديّة المطلقة. غير أنّ الجواد الجموح كان السبب في عجز العجلة عن اللحاق بالآلهة حتّى النهاية. لذلك لم تستطع النفس أن تشاهد الحقيقة الوجوديّة المطلقة سوى لمحة خاطفة تدهورت بعدها من عليائها وسقطت في المادّة لكي تتحمّل جسدًا أرضيًّا يخفّ أو يثقل حمله عليها بحسب درجة الخلل الذي مُنيت به.

تحاول هذه الأسطورة، كما نرى، أن تُبيِّن لنا أنّ حضور النفس في الجسد هو نتيجة زلّة، هو سقوط ناجم عن خلل أصليّ سابق. هذه هي المرّة الثانية التي نقف فيها أمام مذهب أفلاطونيّ يحمل طابعًا أورفيًّا قويًّا ويحاول أن يفسّر لنا غرابة حضور نفسٍ روحيّة في سجن من المادّة. لا شكّ في أنّ الصعوبة الأساسيّة في هذا المذهب هي ناتجة عن اجتهاد أفلاطون في أن يجعل من النفس ذاتًا كاملة لا تحتاج إلى جسد، ولا تلتحق بجسد إلاّ على الرغم منها.

غير أنّ هذه الناحية من المشكلة لا تستغرق المذهب الأفلاطونيّ برمّته، لأنّ أفلاطون لم يكن يستطيع أن يسلّم ويرضى بنظام للأشياء لا يفرضه سوى مجرّد زلّة أو مجرّد عمل متهوّر. إنّ كلّ شيء يوجد هو، في نظره، مدين بوجوده للخير الأسمى. لذلك كان لا بدّ لأفلاطون من أن يبحث، بناء على هذه النظرة إلى الأشياء، عن تفسير آخر لحضور النفس في الجسد. وهذا التفسير هو الذي تدلي إلينا به محاورة طيمه، فيبدو لنا كأنّ الإله، الذي هو صالح ولا حسد فيه، لما وجد أمامه خواء تهزّه تيّارات عنيفة مشوّشة، أراد أن يضع فيه نظامًا، لأنّ النظام أفضل من التشويش، لذلك كوّن النفس وركّبها من جوهرين هما الهُويّة والغيريّة، أي إنّه أعطاها طبيعة تشترك في الحقائق الوجوديّة الأزليّة، الثابتة، اللامتغيّرة وفي الحقائق المتغيّرة، الخاضعة للصيرورة. وهكذا جعل النفس همزة وصل بين الثابت اللامتغيّر وبين المادّة غير المحدّدة، ووَكِلَ إلى هذه النفس دورًا جوهريًّا في العالم المنظّم يُبرِّر حضورها في الجسد أمام العقل.

أظهر أفلاطون هذا المذهب بوضوح في **الشرائع** حيث ثار ثائره على مذهب الآليَّة المادِّيَّة التي لا تعترف إلاَّ بالأجسام، والمصادفة، والحركة. فالنفس، في نظر أفلاطون، هي ينبوع الحركة لأنَّ من طبيعتها، كما لاحظ في **فيدرس**، أن تتحرَّك بذاتها. والنفس لا تكتفي بتنظيم التيَّارات المشوَّشة التي تهزّ الخواء، بل تبثُّ الحركة في جميع الأشياء ممَّا في السماء وممَّا على الأرض.

هكذا نرى كيف يقف الفكر الأفلاطونيّ بين مذهب مستند إلى العقل يُفسِّر حضور النفس في الجسد، بكونها عنصرًا ينتمي إلى النظام الكلّيّ، وبين مذهب آخر، هو بالأحرى دينيّ، متأثِّر برؤية الشرّ، يعتبر حضور النفس في الجسد نتيجة لفعل مضادّ للعقل، نتيجة لخطيئة. غير أنَّ ميل الاستناد إلى التغيُّر العقليّ هو الغالب إلاَّ في **فيدون** و**فيدرس**.

إنَّ النفس روحيَّة، وبالتالي، متميِّزة تمام التميُّز عن المادّة، إلاَّ أنَّها لا تبدو بسيطة كلّ البساطة أو، بالأحرى، لا يقتصر نشاطها على التأمُّل العقليّ وحده. ففي **الجمهوريَّة** نرى النفس مثلَّثة الأقسام، أي أنَّ لها وظيفة عقليَّة مختصَّة بالتأمُّل، ولها أيضًا وظيفة تأثُّريَّة ووظيفة شهوانيَّة. فهي تميل، إذًا، بطبيعتها إلى إحياء الجسد. يعرض لنا أفلاطون في **فيدرس** هذا التقسيم الثلاثيّ في صورة استعاريَّة، فيشبِّه النفس بعجلة مجنَّحة لها سائق وجوادان. أمّا في «طيمه» فيخيِّل إلينا، على العكس، أنَّ ثمَّة مذهبًا مزدوجًا يقول، من جهة أولى، بتركيب النفس من جوهرين هما الهُويَّة والغيريَّة، (أمّا غاية هذا التركيب فإعداد النفس للاندماج في الصيرورة). ويؤكِّد، من جهة ثانية، وجود ثلاث نفوس متميِّزة في الجسد الواحد: الأولى روحيَّة، عاقلة، والاثنتان الأخريان مادِّيَّتان تقوم إحداهما بوظيفة القسم الحماسيّ، وتقوم الثانية بوظيفة القسم الشهوانيّ، كما جاء في التقسيم الأوَّل. غير أنَّ أفلاطون يعود في **الشرائع** إلى القول بوجود نفس واحدة في الجسد الواحد تتمّم جميع الوظائف التي سبق ذكرها.

يتبيَّن لنا من خبرة أفلاطون وتردُّده أنَّه إن كان قد أعلن بدون خوف

أنّ النفس خالدة، وروحيَّة، كما أنَّها تنتمي إلى عالم المعقولات، فإنّه لم يوفَّق إلى تعيين كيفيّة حضورها في الجسد. وقد كان لهذه الحيرة وهذا التردُّد تأثيرٌ بالغ في مذهب أرسطو ومذهب الأفلاطونيّين المجدِّدين.

بما أنَّ النفس تتوسَّط بين عالم المعقولات وبين المادّة، لذلك يجب أن نحاول استبانة العلاقات التي تربطها بالعالم العلويّ. يقول لنا أفلاطون في **فيدون** إنَّ النفس تنتمي إلى عالم المثالات، إلى عالم الحقائق الوجوديَّة الأزليَّة، الثابتة، وتشترك معها في كيان واحد. ثمّ نرى النفس في **فيدرس** تجتهد في اللحاق بالأنفس الإلٰهيَّة التي تتحقّق سعادتها بمشاهدة تلك الحقائق الوجوديَّة المطلقة. أمّا في طيمه فقد كوَّن الإله الخالق النفس على مثال النموذجات الأزليَّة. فالنفس هي، إذًا، مشتركة ومرؤوسة في آن واحد. وليست النفس كائنًا من تلك الكائنات الأزليَّة ولكنَّها تنزع إلى التشبُّه بها ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً، ويتحقَّق هذا التشبُّه بواسطة نسك عقليّ وأخلاقيّ معًا.

أمّا في **فيدون** وفي قسم من **فيدرس** فالناحية الأخلاقيَّة هي الغالبة. فلكي تبلغ النفس إلى مشاهدة الحقيقة، لا بدّ لها من أن تتحرَّر من رقّ الجسد ومن أهوائه وعربدته، لأنّ النفس الملوَّثة بالجسد ليست أهلاً، بموجب المذهب الأورفي والفيثاغوري، لأن تحيا حياة الآلهة إذا هي لم تتطهَّر.

أمّا في **الجمهوريَّة** فالنسك المنشود يقتصر على الناحية العقليَّة: يجب على نفس الفيلسوف أن تمارس العلوم التجريديَّة، وخاصّة الرياضيّات، وأن تتعلَّم كيف تتخطّى المزاعم والأوهام التي يُظَنّ بها أنَّها لُباب الحقيقة العالميَّة، وأن تتخطّى، في ما بعد، مستوى علوم الطبيعة والرياضيَّات، لأنَّ هذه العلوم تكتفي بطرح الافتراضات ثمّ تقتصر على تحقُّقها، وهي لن تتحرَّر تحرُّرًا كاملاً من الحواس لأنّها تلجأ دائمًا، حتّى في الرياضيّات، إلى النموذجات. والحال أنَّ الفيلسوف هو ذاك الذي يستطيع أن يرتفع فوق هذه الافتراضات حتّى المبدأ المطلق تاركًا الأشياء الحسّيَّة، وغير ملتفت

إلاَّ إلى المثالات الفكريَّة، مرتقيًا من مثال إلى مثال، بدون توقّف، حتّى إدراك الحقيقة الوجوديَّة التي هي أساس جميع الحقائق الأخرى، أي حتّى إدراك الخير الأسمى.

ولأنّ أفلاطون يريدنا أن نزداد فهمًا لأولويّة المنهج الجدليّ الذي هو علم الفيلسوف الحقيقيّ، فهو يدعونا إلى تقسيم معارفنا عن الوجود إلى فئتين كبيرتين: الأولى العلم الكامل (أو منهج الفيلسوف الجدليّ)، والثانية الفكر الأوسط (أو برهنة الرياضيّ). وإزاء معارفنا هذه تقوم معرفة الصيرورة وهي: إمّا اعتقاد (pistis)، وإمّا تخيُّل (eikasia). والواقع هو أنّه لا معرفة من جميع هذه المعارف، ما عدا منهج الفيلسوف الجدليّ، تستطيع أن تدرك حقيقة جوهر الوجود.

أجل، إنَّ أفلاطون لا يدخل هنا في التفاصيل حين يصف لنا طبيعة الارتفاع الذي تبلغ به النفس إلى مشاهدة الخير الأسمى، ولكن يُمكننا أن نكمِّل ما يشرحه في الجمهوريَّة، بما يشرحه في المأدبة. ففي هذه المحاورة الأخيرة يبيِّن لنا أفلاطون كيف أنَّ النفس، باختبارها الجمال، ترتفع إلى مشاهدة الجمال الكامل، وذلك بعد تنسُّك عقليّ يهيِّؤها لتلك المشاهدة. نبدأ النفس بالعجب من جمال جسد شخصيّ ثمّ تجتهد في أن تحصر كلّ الجمال الجسديّ في مشاهدة واحدة وذلك، لا بإرجاع الجمال إلى صورة مجرَّدة لفكرة فارغة، بل بجمع أقسام الجمال، الموزَّع على جميع الأجساد، في اختبار واحد. ثمّ ترتفع النفس إلى مشاهدة الجمال الذي يشرق في قسمات وجه الفضيلة، مجتازة الجمال الشخصيّ إلى الجمال الشامل في مشاهدة غنيَّة بكلّ ما اكتسبته من الجمالات الفرديَّة. وفي مرحلة ثالثة تجمع النفس جمالات العلوم كافَّة متبلورة في فعل مشاهدة فرد. وبعد أن تتمرَّن النفس هكذا على هذه المشاهدة الشاملة تصبح مهيَّأة لتقبُّل الوحي الخاطف الذي يكشف لها عن الجمال بذاته، مطلقًا وكاملاً، ثابتًا وأزليًّا. حينئذٍ تكون قد بلغت إلى أقصى أماني شغفها، وقد أسفرت أمامها الحقيقة الوجوديَّة المطلقة، غاية وجودها وهدف أشواقها.

يعرض لنا أفلاطون هـذا الاختبار عينه في **فيدرس** في صـورة أسطوريّة: فالنفس، بعد أن سقطت، ظلّت تكتشف في وجه الحبيب آثارًا من الجمال اللامتناهي، إذ تستيقظ فيها ذكرى المشاهدة القديمة وتملأها بشبه رعدة دينيّة. فالحبّ الذي ينشأ يشبه تألُّقًا يسري انطلاقًا من الجمال المطلق تشترك فيه نفسان بتماس مع الإلهيّ.

وإذا كان أفلاطـون قد أظهـر لنا الحبّ في **المـأدبة** بمـظهر «جنّي» «démon» يشترك في الوجود الإلهيّ والإنسانيّ معًا ووسيط مركّب من جهل لا يجهله ومن حبٍّ للحكمـة، فقد جعـل النفس في **فيـدرس** هي ذاك الوسيط. أمّا الحبّ فقد أصبح هبةً إلهيّة، وإلهامًا يجعل النفس تنفتح لتقبُّل الجمال الأزليّ. ظلّ المذهب هو ذاته، في المحاورتين، ولكنّنا في **فيدرس** نشعر بأنّنا أقرب إلى الحقيقة الإنسانيّة منّا إليها في **المأدبة**. فأسطورة الحبّ الجنّيّ قد أُهملت واستُبدلت بجعله نزوعًا، أو توقًا، لا يرتوي، كامنًا في أعـماق النفس. هكذا اكتشف أفـلاطـون طبيعـة النفس، ومتـطلّبـاتهـا، ومؤهّـلاتها، (وهي مؤهّـلات سلبيّة بمعنى أنّها تهيّئ النفس لتقبُّـل الهبـة الإلهيّة: أي الحبّ).

مذهب المثالات

حدّثنا أفلاطون في مجمل الصفحات السابقة عن العالم العلويّ والحقائق الوجوديّة غير المنظورة التي تستحقّ وحدها أن تُدعى **الموجودات**. بقي علينا أن ندرس المذهب الأفلاطونيّ الذي يفسّر لنا وجود المثالات وطبيعتها، لأنّ غموضًا كثيفًا يكتنف هذا المذهب كما سنرى. لقد أشار أفلاطون أوّلاً إشارة عجلى إلى هذا المذهب في محاورة مينون، معلنًا أنّ النفس قبل سقوطها كانت تُشاهِد تلك الحقائق. أمّا قبل محاورة مينون فكثيرًا ما كان يذكر لنا مثالات للعدالة، والحقيقة، والجمال، ولكن ضمن النطاق السقراطيّ، أي كأفكار عامّة أو تحديديّة. غير أنّه لّما استند إلى مذهبه هذا في **فيدون**، لكي يبرهن عن خلود النفس، كان يستند إليه كمذهب يعرفه ويسلّم به جميع مخاطبيه. لذلك يجب علينا أن نذعن لعجزنا عن تتبُّع مراحل التطوُّر الذي انتقل بأفلاطون من المذهب السقراطيّ إلى مذهبه هو، وجلّ ما يمكننا أن نقوله في هذا الصدد هو أنّنا نقرأ هذه النظريّة في المحاورات الكبرى: **فيدون والجمهوريّة والمأدبة وفيدرس** تحتلّ المقام الصدر من اهتمام أفلاطون كأنّها المحور الذي يدور عليه كلّ تفكيره. وبالرغم من أنّ شيئًا من الكسوف قد اعترى هذه النظريّة في ما بعد، فقد ظلّت وستظلّ الأساس الجذريّ لكلّ طرح أفلاطون الفلسفيّ.

يبرهن أفلاطون في فيدون عن حقيقة وجود المثالات انطلاقًا من

أحكامنا: فنحن جديرون بأن نتخطّى الاختبار الحسّيّ، وأن نصدر أحكامًا ذات قيمة تفترض معرفة قواعد مطلقة تتيح لنا أن نقول عن عمل ما إنّه صالح، أو عادل، وعن تحفة فنّيّة ما إنّها جميلة، وعن خطٍّ ما إنّه مساوٍ لخطّ آخر. والواقع هو أنّ اختبارنا البشريّ لا يعطينا مثل هذه القواعد الحُكميّة، بل يرينا أشياء يكثر جمالها أو يقلّ، وعدلها، وتساويها. فمن أين لنا، إذًا، هذه المقدرة على إصدار أحكام مطلقة؟ لا بدّ لنا، إذ ذاك، بمقتضى نظريّة أفلاطون، من أن نحكم بوجود حقائق وجوديّة مطلقة: كالجمال بذاته، والعدالة بذاتها إلخ... وهي الحقائق التي كانت النفس قد شاهدتها في حياة سابقة. فهذه الحقائق الوجوديّة هي التي توجد حقًّا، وكلّ صورة لكائن آخر لا يمكن تفسيرها إلاّ باشتراكها في تلك الحقائق الأوّليّة، والنفس مثلاً، من حيث هي ينبوع حياة الجسد، ليست كذلك إلاّ لأنّها تشترك في الحياة بذاتها.

ثمّ إنّنا نجد في الجمهوريّة تحديدًا أدقّ لهذه النظريّة العامّة: إنّ حقيقة وجود المثالات جميعها مبنيّة على حقيقة وجود الخير الذي هو شمس عالم المعقولات، المرتفع فوق كلّ كينونة وكلّ معرفة، وفوق كلّ انقسام بين المعلوم والعالم، إنّه الينبوع الفيّاض، المتدفّق، الذي تصدر عنه جميع الموجودات، كما تصدر الأشعّة عن الشمس بدون أن يتغيّر جوهر هذه الشمس وينقص.

أمّا المحاورتان الأخريان: المأدبة وفيدرس فلا تضيفان شيئًا جوهريًّا إلى هذا المذهب، بل تنبآن بأنّ مشاهدة تلك الحقائق الوجوديّة هي سعادة النفس القصوى.

لو أردنا الآن أن نلخّص تعليم هذه المحاورات الأربع لانتهينا إلى ما يلي: إنّ عالمنا هذا الحسّيّ، عالم الصيرورة، لا يمكنه أن يفسّر ذاته بذاته، لأنّ وجوده وطبيعته مستمَدّان من اشتراكه في الحقائق الوجوديّة الأزليّة، المنزّهة عن كلّ مادّيّة، والتي هي الكنه النهائيّ للوجود. أمّا النفس فهي همزة الوصل بين هذين العالَميْن، فإن كانت تُنعش الجسد

وتحييه فإنّها تستمدّ هي ذاتها حياتها ونشاطها من مشاهدة تلك المثالات، لذلك هي تنتمي إلى عالم المعقولات أكثر ممّا تنتمي إلى عالم الأجساد.

إنَّ هذا المذهب لا يمكننا فهمه إلاَّ إذا سلَّمنا بنظريَّة وجود النفس ومصيرها، فهو يستند إمّا إلى برهان منطقيّ كالمستند إليه في فيدون والذي يبيِّن أنَّ الأحكام التي نصدرها لا يمكن تفسيرها إلاَّ إذا افترضنا وجود تلك المثالات، وإمّا إلى اختبار النفس ذاتها كما يُستدلّ في المأدبة، من ارتفاعها إلى تقبُّل الجمال، وإمّا أخيرًا إلى اختبار الحبّ كاكتشاف للجمال الإلهيّ المنعكس في وجه الحبيب. أمّا الجمهوريَّة فتوحي إلينا برهانًا يشيِّد كلَّ ما هو موجود على أساس وجود الخير الذي يرتفع فوق كلّ افتراض كينبوع الوجود المتحتم.

غير أنَّ هذه النظريَّة، كما أوردها أفلاطون في المحاورات الأربع المارّ ذكرها، ليست واضحة البراهين بل يعترض الفكر فيها عقبات بادية للعيان لم تفت أرسطو الدلالة عليها:

ألسنا هنا، أوَّلاً وآخرًا، أمام واقعيَّة متطرِّفة؟ ألا يعزو أفلاطون إلى تصوُّراتنا العامّة والمجرَّدة حقيقة وجود على حدة، خارج العقل، كما لو كان يوجد عظمة بذاتها، ورجل بذاته، وشعرة بذاتها؟ فكُثُرٌ هم المفسِّرون الذين يجيبون بالإيجاب، وكأنَّ أفلاطون لا يحاول أن يردعهم عن اعتقاد ذلك، بل نسمعه يحدِّثنا في فيدون عن المساواة بذاتها، وعن الحياة بذاتها، وعن البياض بذاته، حتّى إنَّه في الجمهوريَّة يتكلَّم عن السرير بذاته. ولكن يُخيَّل إلينا أنَّنا نستطيع أن نتبيَّن جوابًا لجميع هذه الأسئلة، إذا نحن ميَّزنا بين التصوُّر العامّ وبين القاعدة. فالتصوُّر العامّ يتيح لنا أن نعيِّن معدَّلاً وسطًا، كحاصل يظلّ هو هو في جميع الأشياء التي ينطبق عليها هذا التصوُّر بدون أن يتطلَّب معطيات أولى سوى ما تقدِّمه لنا حواسّنا. أمّا القاعدة فلا نستطيع معها أن نكتفي بالوقائع وبما تتيح لنا أن نستنتجه منها، بل تلزمنا أن نتخطّى ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون. وبما أنَّ معرفتنا لقاعدة كهذه لا يمكنها، بمقتضى نظريَّة أفلاطون، أن تكون ثمرة اختبارنا

البشريّ، فلا بدّ لنا من أن نكون قد أُوتيناها. فمواضيع اختبارنا لا تعدو كونها فرصًا تتيح لنا، عند رؤيتنا إيّاها، أن نتذكّر الحقيقة المطلقة. لسنا هنا في حقل التجريد على الطريقة الأرسطويّة، بل في حقل الإلهام والإشراق كما جاء في فيدون والمأدبة.

وممّا يدلّ دلالة واضحة على أنّ أفلاطون لم يشأ أن يؤكّد وجود مثالات بذاتها، في عالم أعلى، لمختلف أنواع الكائنات هو أنّه حين يتكلّم عن ارتفاع النفس، وعن مشاهدتها، إنّما يتكلّم دومًا عن الجمال، والخير، والحقيقة، والعدالة، أي عن كمالات تتيح تحقيق هذا الارتفاع وهذه المشاهدة. لقد ارتبك سقراط الشابّ في محاورة برمينيذس كلّ الارتباك لّما سأله الفيلسوف الشيخ هل كان يعتقد بوجود مثالات لأشياء خسيسة كالطين، والشعر إلخ... إنّ هذا الارتباك يدلّ بوضوح على صعوبة كبرى كان أفلاطون قد صادفها في طريقه، ولكنّه، بدلاً من أن يتخطّاها، عمل بالنصيحة التي أسداها برمينيذس إلى سقراط واجتهد في البحث عن حلٍّ لتلك الصعوبة بدون أن يتراجع عن فكرة الاشتراك الأساسيّة: أجل، لا يوجد مثالات طين وشعر،... ولكن كلٌّ ما يوجد في عالمنا، كما نرى في طيمه، حتّى الأشياء الأكثر تفاهةً، يتفسّر بحذوه حذو نموذج مطلق. تقوم الصور المادّيّة وفقًا لسنن هندسيّة تشترك هي بدورها في نظام المعقولات، وهكذا يحوي عالم المعقولات، في نهاية الأمر، كلّ ما يوجد في عالمنا هذا ولكن ليس، بالضرورة، في الصورة عينها، فليس عالم المثالات صورة طبق الأصل مكبّرة عن عالمنا، بل الينبوع الأعلى لكلٍّ ما يوجد على الأرض.

أمّا الاعتراضات التي وجّهها برمينيذس إلى مذهب أفلاطون هذا فلم تنجُ من التهكّم الأفلاطونيّ لأنّ جميع الصعوبات التي أقامها برمينيذس في وجه هذا المذهب يستشفّ منها مفهوم جدّ مادّيّ لنظريّة الاشتراك، لأنّ خصوم أفلاطون لم يريدوا أن يروا فيها إلاّ اقتسامًا مادّيًا. فحين يقولون لنا، مثلاً، إنّ المثال لا بدّ له من أن يكون إمّا بكامله وإمّا بجزء منه في الأشياء المشتركة فيه، ويضيفون أنّه، إن كانت الحالة الأولى فقد انفصل

المثال عن ذاته، وإن كانت الحالة الثانية فقد انقسم المثال وهو غير قابل الانقسام فمن الواضح أنّهم يقصدون، حينذاك، الاشتراك المادّيّ كما لو كانوا يتكلّمون عن تقسيم قرص من الحلوى لا عن اشتراك روحيّ كالاشتراك مثلاً في علم يُلقّن. وكذلك حين يعترض برمينيدس على فكرة الاشتراك بواسطة المشابهة قائلاً: إذا كان من الضروريّ أن يكون المثال موجودًا لكي يفسّر الأشياء الكثيرة التي تتضمّن صفة متشابهة، وجب أن يكون ثمّة مثال آخر لكي يفسّر الشّبه الموجود بين المثال الأوّل وبين الأشياء المشتركة فيه، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له، فإنّ اعتراضه هذا يحصره أيضًا ضمن نطاق النظام المادّيّ حيث التقابل هو القاعدة، أي حيث يكون الشيء كبيرًا بالنسبة إلى أصغر منه، وصغيرًا بالنسبة إلى أكبر منه، وحيث الشبه بين الشبيهَيْن متبادل. أمّا في النظريّة الأفلاطونيّة فالمثال هو المقياس المطلق إمّا للجمال، وإمّا للخير، وإمّا للحقّ. إنّه يقيس كلّ شيء ولا يقيسه شيء، فليس ثمّة تقابل. فالشيء الجميل لا يقيس الجمال بذاته بل يُقاس به وحسب، وبما أنّ المثال مطلق فلا حاجة إلى البحث عن مثال يكون أعلى منه.

ثمّ إنّنا نرى الجهل عينه يشوبّ الاعتراض الأخير الذي يقول باختلاف العالمين العلويّ والسفليّ اختلافًا جوهريًّا حتّى لا يمكننا العبور من أحدهما إلى الآخر بواسطة المعرفة. أمّا نظريّة أفلاطون فتقول: بما أنّ العالم السفليّ هو منوط جوهريًّا بالعالم المطلق فلا يمكننا أن ندرك الأوّل بدون أن نتأكّد علاقته بالثاني؛ وبتعبير آخر، إذا كانت العلاقة من المثالات إلى الأشياء المادّيّة ليست جوهريّة، فإنّ الرابط الذي يشدّ عالم الصيرورة إلى عالم الوجود هو أساسيّ، بصورة مطلقة فنعبر حتمًا من العالم السفليّ إلى العالم العلويّ بواسطة المعرفة لأجل تأسيس العالم السفليّ. إنّ الصيرورة تفترض الوجود حتمًا.

وقد تذرّع البعض بشبه سكوت المحاورات التي تلت لكي يتّخذوا من هذا السكوت حجّة يثبتون بها أنّ أفلاطون تخلّى عن نظريّة المثالات،

أو أنّه أبدلها بنظريّة من الأعداد أكثر تجريدًا. والأصحّ هو أنّ أفلاطون كان، مع الزمن، قد عمل على إيضاح فكرة نظام أعداد ومعادلات هندسيّة يتوسّط بين المثالات وبين الأشياء المادّيّة. ففي الجمهوريّة، لّما تكلّم أفلاطون عن العلوم الرياضيّة وعن العقل (dianoia)، الذي هو قوّة معرفة هذه العلوم، كان يسمّي موضوعها صورًا أو مثالات، ولكن هذه المثالات لا علاقة لها هنا بالحقائق الوجوديّة العليا، التي تستحقّ وحدها أن تُدعى موجودات. كذلك نرى في طيمه الأهمّيّة التي يعيرها أفلاطون للمعادلات الهندسيّة في تركيب العالم المادّيّ. أمّا المقصود بهذه المعادلات الهندسيّة فنظام تابع من الحقائق الوجوديّة النسبيّة، لذلك كان لا بدّ لنا من أن ننتظر خلفاء أفلاطون لكي نشهد التطوّر الذي يفضي بالمثال إلى مشابهة العدد.

أمّا في محاورة فيلابوس فإنّ تصوّر المقياس والوحدة، وهو التصوّر الذي يقرّر، في نهاية الأمر، صورة الحياة البشريّة السعيدة، لا يمكننا ألاّ نعتبره تطبيقًا لمذهب المثالات ـ فهو من أقوى الأدلّة على نظريّة الاشتراك ـ وتوحيد الحياة البشريّة، وبالتالي، اكتمالها بواسطة تأثير المقايسة. تعمل سببيّة المثالات عملها إمّا عن طريق الجاذبيّة وإمّا عن طريق العلّة التماميّة، كما رأينا الإله الخالق في طيمه يحذو الحقيقة الوجوديّة المطلقة، حقيقة عالم المعقولات، في تكوين عالمنا هذا! فلن نبالغ، إذًا إن نحن رأينا في هذا المذهب المحور الذي يدور حوله تفكير أفلاطون، وإن نحن أكّدنا أنّه ظلّ أمينًا لحدسه هذا حتّى النهاية. إنّ نظريّة المثالات، بالرغم من الغموض الذي يكتنفها، تظلّ كلّيّة الضرورة لبناء الحياة البشريّة ولتبرير ثقة مَن يمارسون الفضيلة. فالرغبة الملحّة في هذا التبرير هي التي كانت، بالحقيقة، نقطة الانطلاق لجميع البحوث الأفلاطونيّة.

الله والدين

لم تكن نظريَّة المثالات، كما عرضها أفلاطون في محاوراته، لتروي غليل النفس المتديِّنة. لقد ارتفعنا مع المنهج المنطقيّ إلى عالم إلهيّ، ولكن لا إلى إله. ثمّ إنَّ فكرة الخير، كينبوع نهائيّ لكلّ كائن، والجمال بذاته كموضوع المشاهدة الأسمى، والواحد المطلق كمقياس لكلّ كمال، لم تكن الجواب النهائيّ لمتطلّبات النفس البشريَّة.

لذلك نتبيَّن، في محاذاة هذا الجهد المنطقيّ، جهدًا آخر يُبذل، تارةً بواسطة أساطير تحاول أن توحي إلينا حقائق وجوديّة يعترف العقل بعجزه عن إدراكها، وطورًا بواسطة براهين، (كما في الكتاب العاشر من الشرائع) يحاول أفلاطون بها أن يُبيِّن لنا أنَّ كلمة السرّ الأخيرة هي حرِّيَّة وجودة شخصيَّتان. أمّا إذا ظلّ هذا الجهد دون الإحاطة بالهدف فقد شقّ الطريق أمام مفكّرين آخرين لكي يسيروا فيها إلى أبعد بفضل مَن اكتشفها أوّلاً.

يعلن سقراط في الصفحات الأخيرة من محاورة التبرير ويؤكِّد ثقته بالعدالة الإلٰهيَّة، ويبشِّر الذين يعملون الخير بأنّ حياتهم لن تكون باطلة، وبأنّ أعمالهم الصالحة لن تذهب هدرًا. إنَّ هذا الإيمان الراسخ الذي مات سقراط من أجله كان مصدر الإلهام الأساسيّ الذي قرَّر جميع جهود أفلاطون الفلسفيَّة وجعله يعتقد اعتقادًا ثابتًا بأنَّ للعالم معنى، وبأنّ هدف الحياة الأخير هو الخير. ولم يعبِّر أفلاطون عن هذا الاعتقاد تعبيرًا تجريديًا، كما يُعبَّر عنه في أطروحة مدرسيَّة، بل جسَّده في موقف دينيّ تجاه سرّ

الحياة، وجعل دعوة الإنسان الأولى امتثال الإله والتشبُّه به كما جاء في محاورة نيبيتاتوس: يجب أن يكون عملنا صديقًا لله ورفيقًا له. ولكن، بما أنَّ التعبير البشريّ عن سرّ الله كان موجودًا في الأساطير، فقد بذل أفلاطون كلَّ جهده، منذ بدء رسالته، في تنقية الأساطير والديانة الشعبيَّة من كلّ ما يمكنه أن يشوِّه صورة الله في عقولنا. لقد ناهض أوَّلاً في الجمهوريَّة ثمّ في الشرائع أولئك الذين كانوا ينكرون وجود الله أو، إذا سلَّموا بوجوده، يزعمون أنَّه لا يهتمّ لنا أو أنَّنا، على الأقلّ، نستطيع أن نشتريه بتقادمنا. ففنَّد في الكتاب العاشر من الشرائع مزاعمهم ودحض ضلالهم. أمّا أولئك الذين كانوا يزعمون أنَّ العالم هو وليد المصادفة فقد أوضح لهم أنَّ النفس هي وحدها مصدر الحركة، وأن لا وجود للحياة والعقل بدون وجود النفس. ثمّ، بما أنَّ أساس العالم هو أساس روحيّ، فيجب ألاَّ يكون وجود الشرّ، وحتّى نجاح الأشرار، عقبةً في سبيل إيماننا بالعناية الإلٰهيَّة. فالله لا يهمل شيئًا، ولا يرتشي بتقادم وقرابين. نحن لا نرى من الأشياء إلاَّ أجزاءها ويعجز فهمنا عن الإحاطة بالكلّ. أمّا العناية الإلٰهيَّة فالكلّ هو موضوع اهتمامها، وكلّ جزء منه له ما يبرّر وجوده ويفسِّره بالنظر إلى علاقته بالكلّ. يقول لنا أفلاطون إنّ الكلّ يشبه لعبة النرد (طاولة الزهر) حيث يجب على كلّ قطعة (أي كلّ نفس) أن تستقرّ أخيرًا في المكان الذي تكون قد أعدَّته لها صفتها الخاصّة، وأنّ النفس هي التي تقرّر هذه الصفة بأعمال إرادتها الحرّة، وأنّ المكان الذي تكون قد أعدَّته هكذا لها هو الذي يجرّها أخيرًا إليه بفعل الجاذبيّة الحتميَّة، الروحيَّة، التي يباشرها الشبيه على شبيهه... وهكذا، من حياة إلى حياة، ومن موت إلى موت، تُعدّ النفس مقرّها النهائيّ الذي تستحقّه، وحياتها بالقرب من النفوس التي تستحقّها.

إنَّ هذه العناية الإلٰهيَّة ليست عصمة وعدلاً فقط، بل سخاء أيضًا. نجد في طيمه وصفًا رائعًا لتكوين العالم، وهذا الوصف هو أضخم جهد بذله العقل البشريّ في تصوُّر وتفسير هذا التكوين حتّى وصل به إلى ذروة

الإبداع. أجل، لم يبلغ أفلاطون في هـذا المذهب إلى درجـة الوضـوح الكامل، ولكنَّه ثبَّت به الأسس التي تتيح في ما بعد لخلفائه وضع الحجر النهائيّ. يقول أفلاطون: إنّ الكون، ككلّ كائن خاضـع للصيرورة، لم يوجد بذاته، ولا بمقتضى سنّة ضروريَّة، بل لأنّ الإله صالح ويريد أن يكون لكلّ شيء شَبَه به. فلمّا وجد أمامه مادّة مضطربة، مشوَّشة، عمد إلى إصلاح خللها على قدر ما يمكن إصلاحه، وأقام النظام حيث كانت الفوضى سائدة، وأتاح للكون أن يشاركه في جماله.

لكن، بما أنّ أفلاطون فاته أن يقول بأنّ الله خلق الكون من لا شيء، فقـد اكتنف مذهبـه الشيء الكثير من الغمـوض. ويخيَّـل إلينـا، أحيانًا، حسبما جاء في الشرائع، أنَّه يسلِّم بوجود نفس شرِّيـرة تعارض جودة الله وتحول دون تحقيقها تحقيقًا كاملاً، تامًّا. ويلوح لنا في «طيمه» أنَّ الضرورة الملازمة للمادّة التي كوَّنها الإله الخالق كافية، في نظر أفلاطون، لأن تفسِّر وجود النقص. ثمّ نتساءل عن هذا الإله الخالق (ديميورجوس)، الذي لا يبرح يُحدِّق إلى عالم المثالات المعقول، هل هو الكائن الأعظم، أم يجب أن نرى فيه نَفَس العالم، أي الكائن الوسيط الذي يشترك في الحقيقة الوجوديَّة النهائيَّة التي هي المثالات؟ من العسير جدًّا القطع في الجواب على هذا السؤال. لكن يمكننا القول إنّ أفلاطون كان يشعـر بضرورة وجود كائن مطلق، شخصيّ، ولكنَّه كان يخشى، في آن واحد، أن يدمجـه في عداد آلهة الأساطير (ميثولوجيا) إذا هو نسب إليه الوجدان الباطنيّ الحرّ الذي يُنسب إلى كلّ شخص. فالأحرى بنا، والحالة هذه، أن ندفع هذا الإبهـام حيث هو، احـترامًا لسـلامة الفكـر الأفلاطـونيّ، وأن نعلم أنَّ الإنسـان والكـون يتفسَّران بـاشـتراك كـلّ منهما في الحيـاة وفي الجـودة اللامتناهيتَين، ويكون كلّ منهما، في الوقت عينه، مكوَّنًا ومَرْعِيًّا بنفس كلِّيَّة تمارس عناية تامّة وعادلة.

لا شكّ في أنّ شخصيَّة الله هي التي تلقي الضوء على الموقف الدينيّ الراهن الذي يعبِّر عنه كتاب الشرائع، حيث نعلم أنّ سنَّة العناية الإلٰهيَّة،

(التي هي نفس وعقل)، هي التي تقود النفس إلى المكان الذي تستحقّه، لا الضرورة العمياء. وكان قد سبق لأفلاطون أن ألحّ بالقول إنّ التقوى الحقيقيّة تتمّ بالأعمال التي ترضي الآلهة، لأنّ بهذه الأعمال وحدها تستطيع النفس أن تؤالف الآلهة. وفي الوقت نفسه يصف لنا أفلاطون ارتفاع النفس نحو المثالات، وهو ارتفاع يجب ألاّ نَعُدّه مجرّد عرض فلسفيّ. إنّه يتضمّن، بالإضافة إلى الاستعداد العقليّ، تنسُّكًا أدبيًّا. يؤكّد لنا أفلاطون قبل كلّ شيء أنّ الذي يصنع الفلسفة هو الإنسان بكامله. فهذا الارتفاع يفترض، إذًا، التزامًا، وموقفًا يظلّ شخصيًّا رغم كلّ شيء. بيد أنّ هذا الموقف يبدو، بالأحرى، موقف انتظار لا موقف فتح. فالنفس تستعدّ لتقبُّل المشاهدة، لا لاغتصابها. ثمّ إن كنّا لا نستطيع أن ندّعي أنّ الدين، كما تصفه لنا الشرائع، وأنّ اختبار المشاهدة، كما تعرضه لنا محاورات النضوج الكبرى، يغطّي أحدهما الآخر، فيجب البحث عن سبب ذلك في الإبهام السابق بين المثالات الإلٰهيّة اللاشخصيّة وبين الآلهة الشخصيّة، المحدودة، في الأساطير.

لم يبلغ أفلاطون إلى الوحدة النهائيّة التي توحّد الكائن الإلٰهيّ المطلق والشخصيّة الذاتيّة. إنّ خلوّ نظريّة أفلاطون من هذه الوحدة كان مُعَدًّا لأن يؤثّر تأثيرًا مباشرًا، متواصلاً، في علاقات الفلسفة بالدين، والخلق بمجرّد التكوين، ووجود المثالات بصيرورة الآلهة.

الدولة

بالرغم من أنّ أفلاطون كان همّه الأوّل حثّ الناس على ممارسة الفضيلة، فإنّ أخلاقه اليونانيّة لم تُتح له أن يعتقد بأنّ الإنسان يمكنه أن يكون فاضلاً، أي إنسانًا كاملاً، بمعزل عن الوطن. لقد كان مقتنعًا جدّ الاقتناع بضرورة عيش الإنسان في مجتمع، لكي يتمكّن من البلوغ إلى تحقيق ذاته تحقيقًا كاملاً. لذلك، بعد أن قاد الفلاسفة، في الجمهوريّة، إلى ذروة المشاهدة، عاد بهم مجدّدًا إلى الكهف لكي يهتمّوا بالشؤون العموميّة. وإن سأله أحد، متعجّبًا، لماذا حرم الطبقة المحاربة من كلّ ملكيّة ومن كلّ رفاهيّة مادّيّة أجاب: إنّ الدولة وُجدت لأجل الصالح العموميّ، لا لأجل تفضيل طبقة على أخرى؛ ثمّ إن كانت العدالة هي الفضيلة الكبرى، ففي الدولة تُمارَس هذه العدالة الممارسة الفضلى لأنّها تتحقّق، أفضل ما تتحقّق، ببذل كلّ مواطن جهده في تتميم الواجب المترتّب عليه مع احترامه لحرّيّة الآخرين. فكما أنّ تفضيل الإنسان عضوًا من جسده على حساب سائر الأعضاء يفضي به إلى الخسران، كذلك في الدولة فإنّ المثل الأعلى المنشود هو أن يسود العدل والانسجام بين جميع المواطنين. أمّا مهمّة تحقيق هذا العدل وهذا الانسجام، فيجب أن تُسند إلى الفيلسوف، لأنّ الفيلسوف وحده قد شاهد الحقيقة الوجوديّة المطلقة، ولذلك فهو وحده يستطيع أن يقيم التوازن اللازم بين المواطنين، لأنّ علم الموازنة بين مراتب القيم هو وحده يمكنه أن يضمن الرفاهيّة العموميّة.

لا شكّ في أنّ المثل الأعلى يتمّ بتسليم زمام الحكم إلى ملك يستطيع أن يرى في شخصه مصدر القوانين والأحكام وأن يُحسن تطبيقها على كلّ موقف وكلّ حالة. ولكن، بما أنّه يستحيل تحقيق هذا المثل الأعلى، فلا بدَّ من اللجوء إلى شرائع مكتوبة أقل مرونةً، بلا شكّ، وقد تكون أحيانًا ضارّة، ولكنّها، على كلّ حال، ضروريّة بجملتها لضمان النظام وإخضاع الأهواء والأطماع المتطرّفة لسلطاة القانون.

لقد أنحوا باللائمة على أفلاطون لشدّة تصلُّبه، سواء أكان ذلك في الجمهوريّة أم في الشرائع، حيث شنّ حربًا لا هوادة فيها على الأخطاء. ولكن يجب الحذر، هنا، من العاطفيّة المائعة التي تتساهل، لضعفها، وتفسح المجال أمام جميع الشرور بحجّة المحافظة على حقّ كلّ فرد بأن يعيش على هواه. لم يكن أفلاطون ليجهل أدواء الطبيعة البشريّة، أو لينقاد إلى الوهم الذي يقول بجودة نزعاتنا وأميالنا الفطريّة. ولقد بيّن، بلباقة فائقة، كيف أنّ الحرّيّة غير المفهومة على حقيقتها تتحوّل إلى إباحيّة، وكيف أنّ المخالفات التي تقلّ أهمّيّتها في الظاهر تقود إلى الكوارث. كان أفلاطون في الجمهوريّة أشدّ قساوةً على الشعر والموسيقى منه على ما عداهما. فقد نفى من جمهوريّته كلّ شعر لا يكون إلاّ تقليدًا لحالات نفسيّة لا تليق بمواطنيه كما يريدهم أن يكونوا، لأنّ هذا الشعر، ومنه شعر هوميروس، «إنّما هو تربية عاطفيّة تضادّ العلم»، بينا هو، أفلاطون، الذي يجدّ جاهدًا، بكلّ قوى نفسه، في البحث عن الحقيقة، ليكره الشعر من حيث هو مصدر أوهام ككلّ تقليد لا يستنير بهدي العلم، ومن حيث هو مصدر استثارة وإغراء ككلّ فنّ يخدّر العقل، ويحرّك الميل والتشبُّه الفطريّ في إحساسنا.

كان أفلاطون يزعم أنّ الشعر والموسيقى - أو، على الأقلّ، في بعض ضروبهما - يتملّقان خصائص الإنسان السفلى، ويؤولان إلى هدم الانسجام الذي يجب أن يهيمن على النفس، ويرخيان العنان للغرائز على حساب العقل.

لا شكّ في أنّنا غير ملزمين بالموافقة على جميع آراء أفلاطون في هذا الصدد، ومع ذلك، فلا يمكننا ألاّ نسلِّم بصحّة المبدأ من بعض وجوهه: فالوطن لا يُشاد ولا يثبت إن لم يكن للملك سلطةُ الإشراف على أعمال رعاياه وعلى ملاهيهم أيضًا. يقول أفلاطون في السياسيّ: إنّ للملك مهمّة مزدوجة تقوم بالجمع وبالتمييز، فيستخرج من الجمهور المبعثر نسيجًا منسّقًا، مرنًا ومتينًا في آن واحد، حيث تجتمع العناصر، بعد أن تكون قد تميّزت، وتتّحد وفقًا لتوازن عادل. هذه هي سنّة كلّ إبداع، وهذا هو جوهر فنّ التوفيق المختصّ بالملك الكامل الذي يمكنه أن يستغني عن الشرائع لأنّه فوق الشرائع.

من الواضح أنّ هذا الملك الكامل لا يعدو كونه مثلاً أعلى. أمّا في الواقع فلا بدّ لنا من اللجوء إلى شرائع وإلى مشترعين غير كاملين، ولكن الهدف يظلّ، على كلّ حال، هو ذاته، أي: إنّ الرفاهيّة العموميّة تتقدّم على رفاهيّة الفرد أو الطبقة. لذلك، فالحرّيّة المتطرّفة والعبوديّة المتطرّفة كلاهما شرٌّ جسيم!

وإذا كان أفلاطون لا ينخدع بالجودة المزعومة التي ينسبونها إلى فطرة الإنسان، مطالبين له بكامل حرّيّته، فإنّه ليس أكثر اعتقادًا بكمال الرؤساء، ولذلك، فالطاعة التي يتطلّبها من المرؤوسين لا تتعدّى الطاعة الضروريّة المعقولة، لأنّه لا يثق بأحد ثقة عمياء. فقد قال في رسالته السابعة: «إنّ الخضوع لله عدل، أمّا الخضوع للإنسان فيتخطّى حدود العدل». فإن كان قد صرّح في الكتاب السادس من الشرائع بأنّ الطاعة للشرائع كالطاعة لله، فإنّه لم يشجب أيّ انتقاد، ما عدا الانتقاد غير المسؤول. إنّ أساس كلّ جدارة، هنا وفي كلّ مكان، هو العلم، فالذي يعلم هو وحده الذي يحقّ له أن يصدر أحكامًا. لذلك كان سقراط يفضّل استحسان حكيم واحد على تصفيق جمهور جاهل.

وإن كان أفلاطون لم يبلغ، في النهاية، إلى إرضائنا إرضاءً تامًّا، فما ذلك إلاّ لأنّ الإبهام الذي يكتنف تصوُّره الله يكتنف أيضًا تصوُّره

الإنسان. فالشخص البشريّ ذا القيمة المطلقة إزاء الفرد الذي يستند إلى الدولة لكي يحقّق كيانه وكماله، ثمّ الفيلسوف في ذاته، أو الملك، الذي يخيّل أنّه يتفوّق على حالة الإنسان الطبيعيّة إزاء قطيع أفراد الرعيّة الذين يبدون كالأطفال عاجزين عن تدبير شؤونهم بأنفسهم.

إنّ كلّ ذلك مبهم ولكن، مع ذلك، يحسن بنا أن نرضى، هنا، عن هذا الإبهام في الحلّ الأفلاطونيّ، وألاّ نحكم على كلّ ما ذهب إليه حُكْمُنا على قواعد مخطّطة تخطيطًا نهائيًّا. فأفلاطون كان يعلم كلّ العلم ما تنطوي عليه طبائع البشر من اشتراكات وتشابك، ولم يكن يعتقد بأنّ في استطاعته إدخالهم بسهولة في ما يخطّطه لهم. لذلك يجب أن تُحفظ فكرته ضمن الحركة المنطقيّة التي تتميّز بها، لأنّ هذه الفكرة هي جهدٌ يُبذل لإقامة التناسق والانسجام في مختلف نزعات الحياة المتضاربة.

المنهج الأفلاطوني

الفيلسوف، في نظر أفلاطون، هو المنطقيّ، والمنهج المنطقيّ في جوهره هو فنّ المحاورة أو البحث بين اثنين، حتّى الفكر المختلي بذاته، فإنّه يبحث منفردًا ويجيب على أسئلته هو. إلاّ أنّ الشرط الأساسيّ لكلّ محاورة هو التفاهم المتبادل. والمهمّ، هنا، أن نبدأ برؤية الأشياء كما هي، لأنّنا كثيرًا ما نكتفي باتّفاق كلاميّ، معتقدين بأنّنا نعني الأشياء عينها بما أنّنا نستعمل الكلمات نفسها لكي تدلّ على فعل ما، أو وجود ما. والحال أنّ المحاورات الأولى قد أظهرت بوضوح أنّ استعمالنا الكلمات نفسها لا يكفي للبلوغ بنا إلى تفاهم حقيقيّ. فنحن نستعمل في كلّ وقت كلمات: عدالة، وشجاعة، وقناعة إلخ . . . ولكن، إذا ما أتى فيلسوف كسقراط وسألنا عمّا نقصد بكلّ كلمة من هذه الكلمات، لتبيّن لنا أنّ الحقيقة الوجوديّة التي نعنيها بها ينبو عنها العقل المفكّر.

إنّ كلّ ما كان سقراط يتوخّاه من سؤالاته وأبحاثه هو إرغام محاوريه على الرجوع إلى فكرة عامّة يطلقونها على جميع الصور التي قد ترتديها حقيقة وجوديّة كالعدل، والجمال. . . بيد أنّ أفلاطون لا يكتفي، كما رأينا، بفكرة كهذه أو أنّه، بالأحرى، يعتبرها إدراك قاعدة ما عبر الفرد أكثر منها نتيجة استقرائيّة. فالجمال بذاته، مثلاً، هو الذي ينعكس في الشيء الجميل. وقد شدّد أفلاطون في المأدبة، وخاصّة في الجمهوريّة، على أنّ إدراك الحقيقة الوجوديّة (Réalité) هو عبارة عن لمحة إزائيّة

(Synoptique)، لأنّ المنطقيّ هو ذاك الذي يستطيع أن يجمع في اختبار واحد الثروات المتفرّقة، الموزّعة على مختلف الأشياء التي يدركها، سواء أكانت تلك الأشياء حسّيّة أم روحيّة. وهكذا يتخطّى المنطقيّ افتراضات الرياضيّين وتخيُّلات البيانيّين، ويندفع صعدًا مرتفعًا حتّى ذروة الوجود، حتّى الحقيقة الوجوديّة المطلقة، الضروريّة بذاتها، وأساس كلّ شيء.

يشير أفلاطون في المحاورتين المذكورتَين آنفًا إلى هدف الارتفاع. أمّا الطريقة التي تتيح للمنطقيّ البلوغ إلى هذا الارتفاع، فيجب أن نبحث عنها في محاورات أُخرى.

بيّن أفلاطون أوّلاً في فيدون أنّ كلّ حقيقة وجوديّة في عالم المحسوسات تتفسّر، في نهاية الأمر، باشتراكها في جوهر المثالات غير المنظورة. ثمّ رسم، بعد ذلك، المنهج الذي سلكه في بيانه:

١ـ ننطلق دومًا من مبدأ مسلَّم به لكي لا نعيد طرحه على بساط البحث قبل أن نفحص النتائج الناجمة عنه ونعلم ما إذا كانت تتّفق أم تتعارض في ما بينها.

(في فيدون أمثلة على هذا الانطلاق: فقد انطلق أفلاطون من مبدأ أزليّة الحركة لكي يبرهن عن خلود النفس، وانطلق من نظريّة التذكُّر لكي يفسّر مصدر المعرفة).

٢ـ نعمد، بعدئذٍ، إلى تبرير هذا المذهب ذاته في نطاق نظام أعلى.

(يبيّن أفلاطون في فيدرس أنّ تغيُّر المادّة لا يتفسّر إلاّ بكونه فعل النفس التي هي وحدها مصدر الحركة).

٣ـ نواصل البحث حتّى نصلَ إلى المبدأ الذي يرضينا تفسيره تمام الرضا.

(هكذا اعتبر أفلاطون نظريّة المثالات كالمبدأ الوحيد الذي يعطينا التفسير الأكمل لمنطوق اختبارنا).

إلى جانب هذا الأسلوب المتصاعد يشير أفلاطون في فيدرس إلى أهمّيّة التقسيم من حيث هو، في آن واحد، عمليّة إشراف ثمّ إدراك لمنطوق الاختبار إدراكًا وجدانيًّا صريحًا.

وبالفعل، بما أنّ الفيلسوف ينزع أبدًا إلى الاندفاع صعدًا نحو الوحدة العظمى في كلّ نظام وجود، كما في نظام الجمال، والعلم، والحقيقة، لذلك يجب أن تلازم هذا التوحيد عمليَّة تحليليَّة، لكي يكون علم الفلسفة تامًّا حقًّا. في فيدرس مَسْطَرة من هذا الأسلوب المزدوج حيث تكلَّم أفلاطون عن الحبّ الحقيقيّ فأحصاه في عداد الإلهامات الإلٰهيَّة، ثمّ عاد أدراجه فميَّز بين مختلف صور الإلهام الإلٰهيّ: كالنبوءة، والشعر، والعرافة، والحبّ، ثمّ جرَّد هذه الصور من تقاليدها السفلى التي لا تعدو كونها جهودًا بشريَّة فقط، كالنظم تجاه الشعر الحقيقيّ. فإذا ما بلغ الفيلسوف إلى هذه الدرجة من التمييز والتجريد، حينئذٍ فقط يستطيع أن يقول إنَّه حصل على المعرفة الدقيقة لطبيعة الحبّ من حيث هو إلهام إلٰهيّ.

لقد لجأ أفلاطون إلى هذا المنهج التقسيميّ بصورة مصغَّرة في محاورتي السفسطائيّ والسياسيّ لكي يحدِّد هاتين الشخصيَّتَيْن. ولكنّنا نتبيَّن في محاورة فيلابوس تطبيقًا آخر لهذا المنهج أقوى دلالة، وأبعد إيحاء، حيث نرى أنّ المقصود، سواء أكان في الحقل العمليّ أم في الحقل النظريّ، ليس الوثوب رأسًا إلى الوحدة المطلقة بدون التفات إلى الوسطاء، وكذلك في السعادة البشريَّة حيث يجب ألاَّ يُجاز مباشرة من لانهاية الإمكانات التي تمتزج في تركيب الطبيعة البشريَّة إلى الكمال الأسمى الذي ينفي كلّ تنوُّع، بل يجب، بالعكس، إقامة وسيط بين لانهاية الإمكان وبين الوحدة المطلقة، وهذا الوسيط هو، بالضبط، تسلسل مراتب العناصر المتفرِّقة التي تحويها هذه اللانهاية، وهو تسلسل يتحقَّق بامتثال الوحدة المطلقة.

يطابق هذا المنهج، كما هو واضح، الميتافيزيقا الأفلاطونيَّة مطابقة تامّة: إنّ الوجود الذي يمكننا اختباره مباشرة هو مزيج من الوجود واللاوجود. لذلك يلزمنا، لكي نستطيع إدراكه، أن نلجأ إلى منهج هو ذاته مزيج من الوضوح والإبهام. إنّ الفيلسوف هو الذي يرتِّب الكائنات المختلفة على ضوء الوجود. فلو أنّه شاهد هذا الوجود نفسه لما ظلّ

فيلسوفًا، بل تعدّى حدود الفلسفة وبلغ الحكمة الكاملة. أمّا إن ظلّ في إبهام اختباره الأوّل فليس هو، إذًا، فيلسوف، بل هو جاهل مستسلم للتقاليد. فالفيلسوف الحقيقيّ هو الذي يجتهد في الارتفاع إلى الوجود على سلّم من الكائنات. وإن تأتّى للفيلسوف، في حالات نادرة، أن يذهب باختباره إلى النهاية ويترك المعاينة الكاملة تتملّكه، فإنّ اختباره هذا يكون اختبار «جنّي» «démon»، أي اختبار كائن وسيط بين الآلهة والبشر، وكان منهجه المنطقيّ الذي يتوسّط إبهام الكثرة غير المنظّمة ووحدة المقياس المطلقة. فإن كان الفيلسوف وسيطًا هكذا، فهو أيضًا موفّق على طريقته، وكما أن النفس تربط العالم المادّيّ بعالم المثالات هكذا يقف الفيلسوف على تخم النور والظلمة، بين الشمس التي تنير وتمنح البصر وبين ساكني الكهف الذين يعيشون في ظلال التقاليد والعقائد المتوارثة. إنّ حياة الفيلسوف هي، كمذهبه، نظام وتناسق، وهي تأخذ بعين الاعتبار جميع العناصر البشريّة ولا تحاول أن تتخطّى نطاق الطبيعة البشريّة بوثبة ماردة. إنّ الفيلسوف الحقيقيّ هو الرجل الذي يدع الوجود يقيسه بدلاً من أن يعلن نفسه مقياس كلّ شيء.

مختارات من آثار أفلاطون

١ ـ الحياة الفلسفيّة، سقراط مثال الفيلسوف
٢ ـ وظيفة الفلسفة
٣ ـ سبيل المعرفة
٤ ـ الحواسّ والفكر
٥ ـ العلم ليس الإحساس فقط
٦ ـ أسطورة الكهف
٧ ـ حجّة التذكُّر
٨ ـ نظريّة المُثُل
٩ ـ كلام في الحبّ
١٠ ـ الخير الأسمى
١١ ـ ما هي العدالة؟

الحياة الفلسفيّة،
سقراط مثال الفيلسوف

من كتاب «فيدون»، ترجمة وتعليق د. علي سامي النشار وعبّاس الشربيني، دار المعارف، الصفحات ٣٠ ـ ٤١.

إعتراض سيبيَس

فقال سيبيَس: فليكن. أي نعم إنّي أجد هذا طبيعيًّا. ولكن الأمر مختلف عمّا كنتَ تردّده الآن من أنّ الفلاسفة يقبلون الموت في سهولة ويسر. وإنّ هذا يا سقراط ليبدو كأنّه تناقض، إذا كان هناك حقًّا داعٍ قويّ للقول بما كنّا نقوله منذ لحظة: من أنّنا نعيش في رعاية الآلهة، وأنّنا نكون جزءًا ممّا يملكون. وإنّه أمر غير مفهوم إلاّ تثور بالغضب نفوس أعقل الناس في لحظة خروجهم من هذه الحياة حيث يرعاهم ويرشدهم أحكم القادة، أي الآلهة؛ إذ إنّه ليس من المعقول أن نتصوّر أنّ في إمكان الإنسان الحصول على مزايا أعظم من هذه، بعد تحرّره من البدن وعندما يصبح وحده حارسًا لنفسه. ومع ذلك فلربّما تجول الأفكار الآتية في نفس رجل عديم الإدراك: إنّه يجب عليه أن يتخلّص من سيّده بالهرب. وربّما لم يفطن إلى أنّه يجب عليه ألاّ يهرب من تحت سلطانه، حين يكون هذا السيِّد رجلاً خيِّرًا، بل بالعكس ينبغي أن يبقى ما أمكن قريبًا منه. وإنّ فكرة الهرب تدلّ على نقص في التفكير من جانبه. أمّا الرجل ذو البصيرة النافذة فإنّه يرغب في أن يكون دائمًا قريبًا ممّن كان أفضل منه. وعلى هذا النحو إذًا يا سقراط نجد أنّ الطبيعيّ هو نقيض ما كان يقال منذ هنيهة، لأنّه خليق بالرجال الأذكياء أن يغيظهم الموت، أمّا الحمقى فيغتبطون له.

كان سقراط يصغي إلى سيبيَس وقدسر، كما يلوح لي، بالمشكلة التي

أثـارها. فنـظر إلينـا قـائـلاً: «حقًّـا أنَّ سيبيَس يبحث دائـمًا عن بعض البراهين، وليس لديه أقلّ ميل إلى أن يؤمن في الحـال بما يقـال. فقال سيمياس: ومع ذلك يا سقراط، إنّي أرى أيضًا أنَّ هناك بعض الصواب في كلام سيبيَس. فلأيّ غاية يهرب رجال حكماء حقًّا من سادتهم الذين يفضلونهم، وينأون عنهم بقلوب مبتهجة؟ وفوق ما تقدَّم، فإنّي أرى أنَّ اعتراض سيبيَس موجَّـه إليك، حيث إنَّـك بدورك تتقبَّـل بقلب مبتهج فراقنا، نحن وهؤلاء القادة الأجلاَّء الذي وافقت على أنَّهم الآلهة، فأجاب سقراط: إنَّك مصيب، وإنّي أعتقد أنّي قد فهمتك. وهذا مأخذ يجب عليَّ أن أدفعه تمامًا كما لو أنَّنا في المحكمة! ـ فقال سيمياس: إنَّ الأمر كذلك، فأجاب سقراط: حسنًا هيّا بنا. وسأبذل جهدي لأن أقدِّم أمامكم دفاعًا أكثر إقناعًا من دفاعي أمام القضاة! ثمّ أضاف: إنّي أعترف لكـما، أي سيميـاس وسيبيَس، بأنَّـه لولا اقتنـاعي بأنّي ذاهب أوَّلاً إلى جـوار آلهة آخرين، حكماء وخيّرين، ثمّ بعد ذلك، بجوار رجال سبقونا، هم خير من رجال هذه الدنيا، لكنت مخطئًا خطأً كبيرًا إن لم أثر ضدّ الموت. ولكن في الحقيقة، ولتعلموا ذلك جيِّدًا، أنّي لا ألحّ في الدفاع لأملي في الرحيل إلى جوار أناس خيّرين. بل إنّ الأمر يتعلَّق برحيلي إلى جوار آلهة هم سادة أفاضل حقًّا. نعم ولتعلموا أيضًا بأنَّه إذا وجد شيء أدافع عنه بكلّ قوّة، فإنّما هو ما ذكرت! والنتيجة أنّي في هذه الظروف ليس لديّ بعد الأسباب نفسها لكي أسخط. ولكن على النقيض، عندي أمل عظيم بأنّ هنـاك شيئًا ما بعد الموت، وكما تقولُ سنّة قديمة، إنّ في هذا الشيء خيرًا كثيرًا للصالحين وليس للأشرار. فقال سيمياس: ماذا تقـول يا سقـراط! هل تستطيع أن تحتفظ بهذه الأفكار لنفسك وأنت تزمع الرحيل؟ ألا تطلعنا عليها؟ لأنّ اقتناعنا بأقوالك في هذا خير مشترك لنا جميعًـا. وفي الوقت نفسه تكون قدَّمت دفاعك إذا تمّ اقتناعنا بأقوالك».

تدخُّل كريتون

فقال حسنًا! سأحاول ذلك ولكن لننظر أوّلاً إلى ما يبدو أنّ كريتون الطيِّب يريد أن يقوله لي منذ وقت طويل. فقال كريتون: هذا الشيء؟ إنَّه لا يعدو ما يكرِّره على، من مدّة طويلة، الرجل المكلّف بمناولتك السمّ؟ فهو يريد أن أوضح لك أن تتحدَّث بأقلّ ما يمكنك. إنَّه يقول إنَّه يتَّفق للذي يكثر الكلام أن يضطرّ إلى شرب السمّ مرَّتين أو ثلاث. إنّ الإنسان يهيِّجه الإسراف في الكلام، ويمنع من تأثير السمّ فيه، حينئذٍ قال سقراط: «دعه وشأنه! فما عليه إلاّ أن يهيِّئ أمره لكي يعطينه مرَّتين أو ثلاث مرّات أيضًا إذا لزم الأمر!» فأجاب كريتون: لعمري هذا هو تقريبًا الجواب الذي كنتُ أتوقَّعه. ولكن منذ زمن طويل وصاحب السمّ يزعجني بإلحاحه.

سقراط يبرِّر موقفه: الموت تحرير الفكر

فأجاب سقراط: دعه وشأنه، أمّا أنتم يا قضاتي، فأودّ أن أقدِّم لكم حسابًا، وأن أدلي لكم بالأسباب التي تجعلني أنظر إلى الرجل الذي قضى حياته في الفلسفة حقًّا، على أنَّ نفسه مليئة بثقة عظيمة في ساعة الموت. وأنَّه هو الذي يأمل أملاً عظيمًا في أن يلقى في الدار الآخرة، خيرات عظيمة جدًّا، حين يموت. كيف يكون الأمر حقًّا هكذا؟ هاكما أي سيمياس وسيبيّس، ما سوف أجتهد في تفسيره لكما: في الواقع أنّي أخشى أنّ سائر الناس يجهلون أنَّ الإنسان المتعلِّق بالفلسفة بمعناها الحقيقيّ، منشغل في أن يموت وأن يكون ميّتًا. وإذا كانت هذه هي الحقيقة، فمن المستغرب حقًّا ألاَّ يهتمّ بأيّ شيء آخر طول حياته سوى الموت، ثمّ إذا جاء هذا الشيء غضب له، وهو الذي كان حتّى ذلك الوقت موضع حبّه واهتمامه.

هنا أخذ سيمياس يضحك ثمّ قال: «بحقّ الإله زيوس يا سقراط إنّه لم تكن عندي أيّة رغبة في الضحك منذ هنيهة، ولكنَّك أنت الذي

أضحكتني. ذلك أنّي أعتقد أنَّ الشعب إذا ما سمعك تتحدَّث هكذا، سيجد أنَّ من الصواب حقًّا مهاجمة أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة، وسينضمّ إليهم في ذلك جميع أهل بلادنا بدون تحفُّظ. وسيقولون إنّ الحقيقة الخالصة هي أنَّ الذين يشتغلون بالفلسفة أناس يتوقون إلى الموت. وإذا كان هناك شيء لا يعرفه الشعب، فهو أنَّ هذا حقًّا هو المصير الذي يستحقّونه! ـ ولعمري يا سيمياس أنَّ الشعب مصيب في هذاالقول ـ، سوى أنّه لا يدري أنَّ ذلك حقّ، ولا يدري على أيَّة صورة يرغب الفلاسفة في الموت، وبأيّ طريقة أيضًا يستحقّون الموت، وأيّ نوع من الموت يستحقّه أولئك الذين هم فلاسفة حقًّا. ثمّ قال إنّه من الواجب أن نتحدَّث في ما بيننا وندع الجمهور جانبًا!

«هل الموت في رأينا شيء بعينه؟ فأجاب سيمياس: نعم من غير شكّ ـ وهل الموت شيء آخر غير انفصال النفس عن الجسم؟ ثمّ موت الإنسان، أليس هو أن ينفرد الجسم بنفسه بعيدًا عن النفس، منفصلاً عنها، وأنّ النفس تنفرد من جهتها بذاتها بعيدة عن الجسم منعزلة عنه، إنّ الموت ليس شيئًا آخر غير هذا. أليس كذلك؟ فقال كلاّ، وإنّما هو هذا بعينه. ـ ولننظر الآن يا صاحبي هل يمكنك أن تشاركني رأيي. فالواقع أنَّ هذا شرط لتقدُّمنا في معرفة موضوع بحثنا. فهل من شأن الفيلسوف في نظرك أن يجتهد في تحصيل اللذات المزعومة كالمأكل والملبس؟

فقال سيمياس: بأقلّ ما يمكن يا سقراط ـ وملذّات الحبّ ـ؟ كلاّ على الإطلاق! ـ ثمّ سائر مطالب الجسد؟ هل ترى أنّ لها قيمة في نظر مثل هذا الرجل؟ فامتلاك ثوب مثلاً أو نعال ممتازة أو أيّ زينة أخرى للجسم، هل لهذه الأشياء قيمة عنده؟ أو ترى أنّه يحتقرها، اللّهمّ إن لم تكن هناك قوّة قاهرة تضطرّه أن يأخذ منها بنصيب؟ فقال سيمياس: في رأيي أنّه لا يأبه لها على الأقلّ إذا كان فيلسوفًا حقًّا.

فاستطرد سقراط قائلاً: حينئذٍ، هل من رأيك أنَّ مشاغل مثل هذا الرجل لا تتَّجه إلى ما يتعلّق بالجسد؟ أم بالعكس تنفصل عن الجسد،

وتتحوَّل نحو النفس في حدود مقدرته؟ - نعم، ما في ذلك شكٌّ - وفي البداية، هل في مثل هذه الظروف إذن يظهر الفيلسوف، أي عندما يعمل جاهدًا في فكّ صلة النفس بالجسد، الأمر الذي لا يفعله أيّ رجل آخر؟ - هذا واضح كلّ الوضوح - وبدون شكّ هل من رأي الجمهور يا سيمياس، أنّ الرجل الذي لا يجد لذّة في مثل هذه الأشياء، والذي لا يأخذ منها بنصيب، لا يستحقّ أن يعيش، بل بالعكس، يبدو قريبًا من منيته، عندما لا يقيم وزنًا للملذّات التي تتّخذ الجسد مطيَّتها؟(١) - إنّ ما تقوله هو بالتأكيد الحقيقة بعينها. - والآن في ما يخصّ العقل بذاته، أجبْني بنعم أو لا: هل يقوم الجسد عقبة في سبيل البحث؟ فإنّ فكرتي ترجع مثلاً إلى هذا: هل تصل بعض الحقائق إلى الناس بالبصر، كما تصل إليهم بالسمع، أم أنّ هذا الأمر على الأقلّ هو كما يكرِّره لنا الشعراء دون انقطاع من أنّنا لا نسمع ولا نبصر شيئًا على حقيقته؟ ومع ذلك إذا لم يكن لهاتين الحالتين من بين الإحساسات الجسديَّة حقيقة يقين، فلا يمكن أن نتوقَّع معرفة أكثر حقيقة من الإحساسات الأخرى التي هي في ما أظنّ أدنى منها في الواقع. أليس هذا هو رأيك أيضًا؟ - فقال هذا مؤكّد تمامًا، فقال سقراط: متى إذًا تصل النفس إلى الحقيقة؟ فمن ناحية، عندما يكون شروع النفس في مواجهة مسألة ما بمساعدة الجسد فإنّ الأمر حينئذٍ يكون واضحًا، ذلك أنّ الجسد يخدعها تمامًا - إنّك تقول حقًّا. - ومن ثمّ أليس في فعل التعقّل إذًا أنّ النفس ترى بوضوح حقيقة الشيء، وتظهر لها هذه في جلاء؟ - نعم وأنّها لتعقل على أحسن حال بدون شكّ حين لا يعتريها أيّ اضطراب من أيّة جهة، لا من السمع، ولا من البصر، ولا من ألم أو لذّة أيضًا، ولكن على العكس حين تنعزل بنفسها بقدر المستطاع، وتطرح الجسد جانبًا، وحين تقطع، ما استطاعت، كلّ صلة وكلّ ارتباط به، تائقة إلى الحقيقة - إنَّ هذا صحيح! - وفوق ذلك أليس في هذه الحالة أنّ نفس الفيلسوف

---

(١) المعنى الإجماليّ لتلك الصفة: إنّ أغلب الناس يجدون في مطالب الجسد لذّة وأيّة لذّة فيسعون نحوها، أمّا الفيلسوف فلا يحتاج إلى مثل هذه المطالب. فإنّ نفسه تصبو إلى لذّة أعلى.

تزدري الجسد إلى أبعد حدّ وتهرب منه، بينما هي تسعى من جهة أخرى إلى الانفراد بنفسها؟ ـ إنّ هذا واضح كلّ الوضوح!

ـ والآن ماذا تقول يا سيمياس في ما يلي؟ أنثبت وجود شيء يكون «عادلاً» وحده أم ننكره؟ إنّنا نثبته بكلّ تأكيد وحقّ الإله زيوس ـ وهلاّ نثبت كذلك وجود شيء «جميل» و«خيّر»؟ ـ كيف لا؟ ـ أليس من المحقّق الآن أنّك لم تر إطلاقًا بعينيك شيئًا من هذا القبيل؟ فأجاب: كلاّ بالمرّة ـ أتكون إذًا قد أدركتها بحاسّة أخرى غير تلك التي تتّخذ من الجسد أداة لها؟ ثمّ إنّ ما أتكلّم عنه، إنّما ينطبق على كلّ شيء كما ينطبق على «العظمة» و«الصحّة» و«القوّة»، وعن سائر الأشياء، إنّه دون استثناء وفي عبارة واحدة، حقيقة الشيء: أي بالضبط ما تكون عليه كلّ من هذه الأشياء. هل تتمّ إذًا ملاحظة ما في هذه الأشياء من حقيقة، عن طريق الجسد؟ أو إنّ ما يحدث هو بالأحرى أنّ ذلك الذي يكون من بيننا قد استعدّ، إلى أعظم درجة وبكلّ دقّة، لأن يتعقّل في ذاتها كلّ واحد من هذه الأشياء التي ينظر إليها ويتّخذها موضوعًا، هو الذي يجب أن يقرب إلى أقصى حدّ من معرفة كلّ واحدة منها؟ ـ هذا مؤكّد إطلاقًا ـ وعلى ذلك، فمَن ذا الذي يحقّق هذه النتيجة في أتمّ صفائها، إذ لم يكن ذلك الذي يستخدم الفكر وحده، في أعلى درجة ممكنة، ليقرب من كلّ شيء، دون أن يلجأ في عمل الفكر لا للبصر ولا لأيّة حاسّة أخرى، ودون أن يجرّ وراءه واحدة منها في الاستدلالات؟ وذلك الذي يشرع بواسطة الفكر في ذاته وبذاته وبدون خلط، في اكتشاف الحقائق، كلّ منها في ذاتها كذلك، وبذاتها بدون خلط؟ هذا بعد أن يتخلّص ما أمكن من عينيه ومن أذنيه أو بتعبير أصحّ من الجسد جملة، إذ إنّه هو الذي يسبّب الاضطراب للنفس، كلّما اتّصلت به، ويمنعها من الحصول على الحقيقة والتفكير؟ أليس هذا هو يا سيمياس، الذي يدرك الحقيقة، إذا كان ثمّ في العالم إنسان يدركها؟ فأجاب سيمياس: من المستحيل، يا سقراط، أن يكون هناك كلام أكثر حقًّا من هذا!

واستطرد سقراط قائلاً: على ذلك، فإنّ كلّ هذه الاعتبارات تبعث بالضرورة في نفوس الفلاسفة الحقيقيّين اعتقادًا كفيلاً بأن يوحي إليهم في أحاديثهم كلامًا كالتالي: «نعم، قد يكون هناك طريق ضيّق يقودنا مباشرة حين يصحبنا التعقّل في البحث. وهذا هو طالما أنّ جسدنا موجود معنا، وطالما أنّ نفسنا ممتزجة بهذا الشيء الرديء، فلن نحصل على موضوع رغبتنا بقدر يكفي لأن نقول إنّ هذا الموضوع هو الحقيقة. وفي الواقع أنّ الجسد لا يقيم آلاف المتاعب بالنسبة لضروريّات الحياة فحسب، ولكن قد تطرأ أيضًا بعض الأمراض، وهذه عقبات جديدة تعترض سبيلنا إلى الحقيقة! والجسد يملأنا بأنواع الحبّ والرغبات والخوف، وكلّ أنواع الخيالات والخزعبلات التي لا تحصى، إلى درجة أنّ بواسطته (نعم هذه هي حقًّا الكلمة المعروفة) لا تأتينا، حقيقة ولا مرّة واحدة أيّة فكرة سليمة! أنظر إلى الحروب والفتن والمعارك ليس لها من باعث غير الجسد ومطالبه، فامتلاك الخيرات هو السبب الأصليّ لجميع الحروب، وإذا كنّا مدفوعين إلى تحصيل الخيرات، فإنّ ذلك بسبب الجسد الذي يصيّرنا عبيدًا في خدمته! وبسبب زلّته أيضًا. بسبب كلّ هذا، نحن نتكاسل في التفلسف. ولكن ممّا يزيد الطين بلّة، أنّنا إذ نصل في النهاية إلى أن يكون لنا بعض الهدوء من جانبه لكي نتّجه إلى موضوع ما من التفكير فإنّ أبحاثنا يسودها الاضطراب من جديد ومن كلّ جهة، بسبب هذا الدخيل الذي يجعل في أذاننا وقرًا ويبعث فينا اضطرابًا ويشيع قلقًا، إلى درجة تجعلنا عاجزين عن تمييز الحقيقة، وبالعكس قد أثبتنا أنّنا إذا أردنا أن نعرف شيئًا ما معرفة خالصة، يجب علينا أن ننفصل عنه، وأن ننظر إلى الأشياء في ذاتها وبالنفس ذاتها، وحينئذٍ، فيما يلوح، نحصل على الشيء الذي نعلن أنّنا نحبّه، وهو الفكر. وذلك عندما نموت كما تعني هذه الحجّة، وليس خلال حياتنا! وإذا كان من المستحيل في الواقع ألاّ نعرف شيئًا ما معرفة خالصة، في حالة الاتّصال بالجسد، فأحد أمرين: إمّا أنّه ليس من الممكن لنا، بأيّ حال من الأحوال أن نصل إلى تحصيل المعرفة، وإمّا أن يتيسّر لنا ذلك بعد الموت، لأنّ النفس في هذه اللحظة، وليس

قبل ذلك، تكون في ذاتها وبذاتها مستقلّة عن الجسد. وفضلاً عن ذلك، يبدو أنَّ هذا هو الوضع الذي نكون فيه أقرب ما يمكن إلى المعرفة في أثناء حياتنا، أي حينما لا يكون لنا بقدر المستطاع أيّ ارتباط أو صلة بالجسد إلاّ للضرورة القصوى، وحينما لا تصلنا عدوى من طبيعته الفاسدة؛ ولكنّنا نكون بالعكس أنقياء من كلّ صلة به، وحتّى اليوم الذي فيه يفكّ الإله بنفسه كلّ قيودنا. وعندما نصل في النهاية إلى التطهُّر على هذا النحو، لأنّنا نكون قد تخلّصنا من حماقة الجسد، فإنّنا نتّحد في ما يظهر بكائنات شبيهة بنا، ونعرف بأنفسنا فقط كلّ ما هو خال من الاختلاط (أي بسيط). ومن جهة أخرى، من المحتمل أن تكون هذه هي الحقيقة. أمّا أن لا يكون الإنسان نقيًّا ويستحوذ على ما هو نقيّ، فهذا في الواقع ما لا يسمح به وإن كنّا نخشاه». هذه هي بالضرورة في ما أعتقد يا سيمياس، الأقوال المتبادلة والأحكام الصادرة من جميع أولئك الذين هم أصدقاء المعرفة بمعنى الكلمة. ألا يبدو لك الأمر كذلك؟ - نعم وليس هناك شيء أرجح من ذلك يا سقراط.

التطهير

وتابع سقراط حديثه قائلاً: هكذا يا صاح، إذا كانت هذه هي الحقيقة، فيا له من رجاء عظيم لذلك الذي بلغ هذه المرحلة من طريقي! وإذا تمّ هذا الأمر، أي الخلود في مكان ما، فإنّ هذا الإنسان سيحصل بمقدار كاف على ما كان من جانبنا نهاية مجهود عظيم أثناء الحياة السابقة. ولذلك فإنّ هذا السفر الذي أؤمر به الآن مصحوب بأمل سعيد، وبالمثل يحدث ذلك لكلّ مَن يقدر أنّ فكره على استعداد، ويستطيع أن يقول إنّه متطهّر. فقال سيمياس: هذا مؤكّد. ولكن أليس التطهُّر بالذات هو ما تقول به السنّة القديمة[1] حقًّا، أي وضع النفس بعيدًا عن الجسد بقدر الإمكان، وتعويدها أن ترجع إلى ذاتها، وتجمع ذاتها متخلّصة من كلّ

(١) أي الأروفية.

وجهة من وجهات الجسد، وأن تعيش ما استطاعت في الظروف الحاليّة تمامًا كما تعيش في الظروف المستقبلة، منفردة في نفسها، منفصلة عن الجسد، كما لو كانت قد تحلّلت من قيوده؟ ـ فقال: هذا مؤكّد ـ ثمّ أليس حقًّا أنَّ المعنى الدقيق لكلمة «موت» هو أنّ النفس تنفصل وتنعزل عن الجسد؟ ـ هذا حقّ تمامًا ـ وأمّا الذين يملكون دائمًا هذا الانفصال، كما نقول، أكثر من غيرهم، والذين هم وحدهم يهتمّون به، فهم أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة بمعنى الكلمة: فالموضوع الخاصّ الذي يمارسه الفلاسفة، هو فصل النفس عن الجسد وإبعادها عنه. أليس كذلك؟ ـ هذا واضح كلّ الوضوح.

ـ ألا يكون ذلك إذًا، كما قلت في البداية، أمرًا مضحكًا من جانب رجل كان يستعدّ طوال حياته ليقرِّب بقدر المستطاع أسلوب حياته من الحالة التي يكون عليها الإنسان عندما يكون ميتًا، أن يثور بعد ذلك ضدّ النهاية عندما تعرض له! ـ إنّه شيء مضحك بالتأكيد! فقال سقراط: وعلى ذلك، يا سيمياس، فالحقيقة أنَّ أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة بمعناها الحقيقيّ، يتدربون على الموت، وأنَّ فكرة الموت أقلّ رهبة لديهم من لدى بقيّة الناس! وهذا ما يجب الحكم فيه أنّه إذا كان حقًّا أنّهم قد خاصموا جسدهم بكلّ طريقة، وإذا كانوا من ناحية أخرى يرغبون في أن تكون نفسهم في ذاتها وبذاتها، وكان تحقيق هذا الأمر مع ذلك يرعبهم ويثيرهم، ألا يكون ذلك منتهى الحماقة والغباوة! وكذلك رحيلهم بدون اغتباط إلى ذلك المكان، حيث يأملون أن يلقوا فيه، عند وصولهم، ذلك الذي كان موضع حبّهم أثناء الحياة، أي الفكر الذي كانوا يعيشون له. إنَّ موضوع محبّة الإنسان من مثل الزوجات والصبيان الذين استطاعوا وهم ميّتون أن يوحوا إلى كثيرين، أن يذهبوا مختارين إلى ديار هاديس ليلحقوا بهم، وهؤلاء يحدوهم الأمل بأنّهم سيجدون هناك موضوع رغبتهم ويعيشون معه! وعلى النقيض من ذلك، الرجل الذي يكون قد هام بالفكر، والذي يكون قد اعتنق بحرارة ذلك الأمل بأنّه لن يلقى الفكر لقاءً حقًّا إلاّ عند

هاديس، هل هذا الرجل يهيج غضبًا عند الموت، وهلاّ يغتبط عند ذهابه إلى تلك الديار نفسها؟ هذا ما يجب أن نعلمه إذا كان حقًّا هذا الرجل يا صاح فيلسوفًا حقًّا. فإنّه يؤمن إيمانًا قويًّا بأنّه لن يلقى الفكر خالصًا في أيّ مكان إلاّ هناك. أمّا إذا كان الأمر كذلك، ألا يكون الفزع من الموت عند مثل هذا الرجل منتهى الغباوة، كما قلت منذ لحظة؟ فقال: منتهاها بكلّ تأكيد، قسمًا بزيوس!

الفضيلة الحقّ

وتابع سقراط قائلاً: قل لي ألا يكفيك الدليل الآتي؟ أليس الرجل الذي تراه يغضب ساعة الموت هو ذلك الذي لا يحبّ الحكمة. ولكنّه يحبّ الجسد؟ ولربّما أحبّ هذا الرجل نفسه الثروة أيضًا، وربّما أحبّ الجاه والألقاب علاوة على ذلك، إمّا أحد هذين الشيئين أو الآخر، وإمّا الشيئين مجتمعين. فأجاب: إنّ الأمر كما تقول بدون شكّ. وعلى ذلك يا سيمياس ألا ينطبق ما ندعوه بالشجاعة في أعلى درجاتها على أولئك الذين يكون استعدادهم على العكس ممّا كنت أقول؟ - ليس هناك أدنى شكّ! - ألا يكون الأمر بالمثل في ما يختصّ بالاعتدال، بالمعنى الشائع لكلمة الاعتدال؟ ألا يكون كبح جماح الشهوات، واتّخاذ موقف الازدراء والحكمة نحوها، خاصًّا بهؤلاء وحدهم الذين يحتقرون الجسد إلى أبعد حدّ، ويعيشون في أحضان الفلسفة؟ فقال: بالضرورة. وانظر في الواقع وتأمّل ببساطة شجاعة باقي الناس، وتأمّل كذلك اعتدالهم، فستجد فيهما كلّ الغرابة - وكيف يكون ذلك يا سقراط؟ فأجاب قائلاً: إنّك لا تجهل أنّ الموت يُعتبر عند بقيّة الناس في عداد النوازل الكبرى - آه إنّي أعرف ذلك! - ثمّ ألا يحفز الخوف من مصائب أكبر، ذوي الشجاعة منهم إلى مواجهة الموت، حين تقضي الحال مواجهته؟ - إنّه لكذلك! - وهكذا بالخوف وبكونهم خائفين، صار كلّ الناس شجعانًا ما عدا الفلاسفة. ومع ذلك فليس من المعقول أن يستطيع الخوف والجبن أن يولّد الشجاعة! - إنّ ذلك ثابت

بالتأكيد! ـ ولننتقل إلى أصحاب الحكمة[1] منهم. ألا يحدث لهم بالمثل أن يكون نوع من فساد السيرة هو مبدأ عفّتهم؟ ومهما نقل باستحالة ذلك، إلاّ أنّ الواقع مع ذلك أنّهم يبلغون مثل هذه الحالة بعفّتهم البلهاء! ذلك لأنّهم يخشون أن يحرموا من لذّات أخرى يشتهونها، وإذا ما امتنعوا عن بعض اللذّات، فذلك لأنّ هناك لذّات أخرى تسيطر عليهم. ومهما سمّينا الخضوع للذّات فسادًا، إلاّ أنّ هؤلاء الناس مع ذلك يخضعون لسلطان بعض اللذّات. وبهذا هم يسيطرون على لذّات أخرى. وهذا يشبه تمامًا ما قلناه منذ هنيهة، من أنّ أصل عفّتهم هو نوع من الفساد! ـ هذا محتمل في الحقيقة.

(١) يقصد سقراط هنا الحكمة العمليّة، أي نوعًا من الحرص والفطنة.

وظيفة الفلسفة

من كتاب «فيدون». ترجمة وتعليق د. علي النشار وعبّاس الشربيني، دار المعارف، الصفحات ٦٦ - ٦٩.

يا صديقي سيمياس وأنت يا سيبيس، تلك هي الدوافع التي تجعل أولئـك الذين يشتغلون بـالفلسفة، بمعنـاها الحقيقيّ، يبتعـدون عن كلّ الرغبات الجسديّة دون استثناء. متّخذين لهم موقفًا ثابتًا، ولا يستسلمون لها. فلا يخيفهم فقدان ثروتهم ولا العوز، كما يخيف ذلـك عامّـة محبّي الثروة؛ وكذلك الحياة بدون مناصب ولا مجد والتي تنشأ عن سوء الحظّ، ليس من شـأنها أن تخيفهم كما تخيف أولئـك الذين يعشقـون المنـاصب والسلطان. إنّهم يبتعدون عن مثل هذه الرغبـات. ـ فقال سيبيس: إنّ عكس هذا، يا سقراط، لا يليق بهم في الواقع! ـ فقال: بالتأكيد، قسمًا بزيوس. وهذا هو السبب إذًا يا سيبيس في أنّ الرجل الذي يعنى إلى حدّ ما بنفسه، والذي لا يقضي حياته في العناية بجسده، هذا الرجل يترك هؤلاء الناس جملة وشأنهم. فإنّ طريقه لا يتّفق مع طريق أولئك الذين لا يعرفون أين هم ذاهبون؛ ولكن من جهته، عندما يقدر أنّه لا ينبغي له العمل ضدّ الفلسفة، ولا ضدّ وظيفتها في تحريرنا وتطهيرنا، فإنّه إلى هذه الناحية يتّجه ويتبعها في الطريق التي ترسمه له. على أيّة صورة يا سقراط؟ فأجاب: سأخبرك. إنّ ذلك، كما تـرى، شيء معروف جـدًّا عند محبّي المعرفة، فإنّ نفوسهم عندما تستولي عليها الفلسفة، كانت مـرتبطة تمـام الارتباط بجسد وملتصقة به، وأنّه كان لها بمثابة سياج كانت مضطرّة إلى النظر من خلاله إلى الموجدات، بدلاً من أن تنظر إليها بوسائلها الخاصّة ومن خلال ذاتها، وأخيرًا كانت تتمرّغ في جهل مطبق. والغريب من أمر

هذا السياج الذي فطنت إليه الفلسفة، أنّه من صنع الرغبة، وأنّ ذلك الذي يعاونه أكبر معاونة في تكبيل المقيَّد بقيوده، ربّما يكون هذه الرغبة ذاتها! وعلى هذا، فأقول إنّ ما لا يجهله محبّو المعرفة، هو أنّ الفلسفة، وقد ملكت النفوس التي هذا هو حالها تعطيهم أسبابها بلطف، وتقوم بفكّ قيودهم بأن تبيِّن لهم بأيّ الأوهام تفيض الدراسة التي تتمّ بواسطة الأعين وبأيّ الأوهام كذلك تفيض تلك التي وسيلتها الآذان وحواسّنا الأخرى، وتقنعهم أيضًا بأن يتخلّصوا منها ويمتنعوا عن استخدامها إلاّ إذا اضطرّتهم الحاجة، وأخيرًا توصيهم بأن تتجمّع النفس وتتركّز في ذاتها، وألاّ تثق بشيء آخر غير ذاتها، ومهما يكن موضوع تفكيرها في نفسه وبنفسه، وحين تمارسه، لذاتها وبذاتها. وعلى الضدّ إذا ما كانت هناك وسائل أخرى للنظر في هذا الموضوع أيًا كان، والذي يتغيَّر بتغيُّر أحواله فلا تعترف له بأيّة حقيقة، لأنّ ما هو من هذا القبيل هو محسوس ومنظور، أمّا ما تراه بوسائلها الخاصّة فهو معقول، وفي الوقت نفسه غير منظور!

وإنّ هذا التحرُّر هو ما لا يجب على نفس الفيلسوف الحقّ أن تفكِّر في معاوضته، فتنأى بذلك عن الملذّات كما تنأى عن الرغبات والآلام والمخاوف بقدر ما لديها من قوّة. وهي ترى في الواقع أنّه عندما تشعر بشدّة السرور والألم أو بالخوف أو الرغبة، حينئذٍ مهما يبلغ الشرّ الذي ينزل بنا في هذه المناسبة، من بين تلك الشرور التي يمكن تصوُّرها، كأن نمرض مثلاً أو نفقد ثروتنا بسبب رغباتنا، فلا يوجد شرّ ما لا يفوقه الشرّ الأعظم، فلهذا الشرّ نألم، ومع ذلك لا نقيم له وزنًا! ـ فقال سيبيس: وما هو هذا الشرّ يا سقراط! ذلك أنّه تكون في كلّ نفس إنسانيّة قوّة اللذّة أو شدّة الألم لأيّ مناسبة مصحوبة بالاعتقاد بأنّ موضوع هذه اللذّة أو ذلك الألم، هو أوضح وأحقّ ما يكون، في حين أنّ الأمر ليس كذلك. ألسنا حينئذٍ بصدد أشياء منظورة إلى أكبر حدّ؟ ـ نعم إطلاقًا .ـ أليس في أمثال هذه الانفعالات تخضع النفس لأقصى درجة لقيود الجسد؟ ـ قل لي كيف يكون ذلك؟ ـ إليك ما يلي: إنّ كلّ لذّة وكلّ ألم لهو نوع من المسمار يسمّر النفس بالجسد ويربطها به، ويجعلها بذلك حاصلة على الجسديّة، وتحكم

على حقيقة الأشياء طبقًا لتأكيدات الجسد. ومن كونها بذلك توافق الجسم في أحكامه. وتلذّ بنفس الأشياء، فإنّه يجب بالضرورة، في ما أعتقد، أن يحدث فيها اتّفاق ميول كما يحدث اتّفاق ثقافة، وهي تكون كذلك بحيث لا تصل إلى هاديس في حالة طهارة، ولكن على العكس، تكون مدنّسة بالجسد الذي خرجت منه. والنتيجة أنّها لا تلبث أن تتقمّص جسدًا آخر، حيث تتّخذ بذورها، إنّ صحّ هذا التعبير، وتنشب جذورها، وينتج من ذلك أنّها تُحرم من كلّ حقّ في أن تشارك في وجود كلّ ما هو إلهيّ، وفي الوقت نفسه، ما هو نقيّ وفريد من ناحية صورته. فقال سيبيس: إنّ كلامك يا سقراط هو الحقيقة بعينها! ـ تلك هي يا سيبيس الدوافع، التي من أجلها يكون أولئك الذين هم بحقّ محبّو المعرفة، حكماء أو شجعان، لا من أجل تلك الدوافع التي يذكرها العامّة، إلاّ إذا كان هذا الأخير هو رأيك؟ ـ كلاّ، ليس هذا رايي بكلّ تأكيد ـ. وعلى العكس إليك كيف تحسب نفس فلسفيّة حسابها بدون شكّ: أنّها لن تذهب في التخيُّل إلى أنّه متى كان عمل الفلسفة هو تحريرها، أن تستسلم راضية لرحمة الملذّات والآلام، لتعود في القيود والأغلال، ولا أن تقوم بعكس النسيج اللانهائيّ الذي كانت تقوم به بنيلوب.

لا! ولكنّها تهدّئ الأهواء وتقتفي خطوات الاستدلال، ولا تكفّ عن أن تكون حاضرة فيه. وتتناول ما هو حقّ وما هو إلهيّ وما لا يقع تحت الظنّ، كمنظر عامّ وطعام أيضًا، مقتنعة بأنّها هكذا يجب أن تحيا ما دامت حياتها، وأنّه يجب علاوة على ذلك بعد نهايتها، أن ترحل إلى ما يقرب منها ويلائمها، وأن تتخلّص هكذا من النقص الإنسانيّ! ومن حيث إنّ ثقافتها كانت كذلك، فلا خوف هناك من أن تفزع، ومن حيث إنّها، يا سيمياس ويا سيبيس قد مارست هذا، فهي لا تخشى أن تتشتّت في اللحظة التي فيها تنفصل عن الجسد، أو تتبدّد في مهبّ الرياح، أو تطير عند رحيلها وألاّ توجد في مكان ما!

سبيل المعرفة

من كتاب «فيدون»، الصفحات ١٨٢ ـ ١٨٥.

ـ حسنًا، ولكن بقي شيء آخر يا سمياس، أثمّة عدل مطلق أم ليس له وجود؟

ـ لا ريب في أنّه موجود

ـ وجمال مطلق وخير مطلق؟

ـ بالطبع

ـ ولكن هل حدث لك أن رأيتَ واحدًا منها بعينيك؟

ـ يقينًا لم أره

ـ ألم تدركها قطّ بأيّة حاسّة جثمانيّة أخرى؟ (ولستُ أتحدّث عن هذه وحدها، بل كذلك عن العظمة المطلقة وعن الصحّة وعن القوّة وعن ذات كلّ شيء، أي حقيقة طبيعته) ألم يأتك علمها قطّ خلال أعضاء الجسد؟ أليس الذي يريد عقله على أن يتصوّر ذات الشيء الذي هو بصدد بحثه أضبط تصوُّر، إنّما يسلك بذلك أخصر السبل التي تؤدّي إلى معرفة طبائعها الكثيرة.

ـ يقينًا

ـ أمّا مَن يظفر بمعرفتها أسمى ما تكون نقاء، فهو ذلك الذي يسعى إليها واحدة واحدة، فيتناولها بالعقل وحده، دون أن يأذن للبصر أو لغيره من الحواسّ الأخرى بالتطفّل أو التدخّل في مشاركة العقل وهو منصرف إلى التفكير، بل ينفذ بأشعّة العقل ذاتها، بكلّ صفائها، إلى ضوء

ما فيها من حقائق، بعد أن يكون قد تخلَّص من عينيه وأذنيه، بل ومن كلّ جسده، الذي لا يرى فيه إلاَّ عنصر تهويش، يعوق الروح عن إدراك المعرفة ما دام متَّصلاً بها ـ أليس أرجح الظنّ أن يظفر مثل هذا الرجل بمعرفة الوجود، إن كانت معرفته في مقدور البشر على الإطلاق؟

فأجاب سمياس: إنَّ في ذلك يا سقراط لحقًّا رائعًا

ـ أوليس لزامًا على الفلاسفة الحقّ إذا هم اعتبروا ذلك كلّه أن يغوصوا في أفكارهم، فإذا ما التقوا تحدَّث بعضهم إلى بعض عن تفكيرهم بمثل هذه العبارة: إنّا قد اهتدينا إلى سبيل من التأمُّل قمين أن ينتهي بنا وبالجدل إلى هذه النتيجة: وهي أنَّه ما دمنا في أجسادنا وما دامت الروح ممتزجة بهذه الكتلة من الشرّ، فلن تبلغ شهوتنا حدّ الرضى، وإنّها لشهوة الحقيقة، ذلك لأنّ الجسد مصدر لعناء متَّصل، علّته هذه الحاجة إلى الطعام، وهو كذلك عرضة للمرض الذي ينتابنا فيحول بيننا وبين البحث عن الحقيقة، وهو كما يقول الناس، أبدًا لا يدع لنا السبيل إلى تحصيل فكرة واحدة، لما يملأنا به من صنوف الحبّ والشهوات والمخاوف والأوهام والأهواء، وكلّ ضرب من ضروب الجهالة، وإلاَّ فمن أين تأتي الحروب والمعارك والأحزاب إن لم تكن آتية من الجسد وشهوات الجسد. فالحروب يثيرها حبّ المال، والمال إنّما يُجمع من أجل الجسد وخدمته، ومن جرّاء هذا كلّه يضيع الوقت الذي كان ينبغي أن ينفق في الفلسفة، هذا ولو تهيَّأ للفلسفة الميل والفراغ لنفث الجسد في مجرى التأمّل الشغب والاضطراب والخوف ليحول بيننا وبين رؤية الحقيقة. وقد دلَّت التجارب جميعًا على أنّه لو كان لنا أن نظفر عن شيء ما بمعرفة خالصة لوجب أن نتخلَّص من الجسد، ولزم على الروح أن تشهد بجوهرها جواهر الأشياء جميعًا؛ ولست أحسبنا إلاَّ ظافرين بما نبتغي، وهو ما نزعم أنّنا محبّوه، وأعني به الحكمة، لا أثناء حياتنا بل بعد الموت كما تبيَّن من الحديث، فإن كانت الروح عاجزة عن تحصيل المعرفة وهي في رفقة الجسد، فالنتيجة كما يظهر أحد أمرين: إمّا أن تكون المعرفة ليست على الإطلاق حقيقة بالتحصيل، وإمّا

أنّ تحصيلها يكون بعد الموت إن كانت جديرة به؛ فعندئذٍ، وعندئذٍ فقط، تنعزل الروح في نفسها مستقلّة عن الجسد، وأحسب أنّنا في هذه الحياة الحاضرة نسلك أخصر السبل إلى المعرفة، لو كنّا نبذل نحو الجسد أقلّ ما يمكن بذله من عناية وشغف، فلا نصطبغ بصبغة الجسد، بل نظلّ أصفياء إلى الساعة التي يشاء فيها الله نفسه أن يحلّ وثاقنا، فإذا ما تطهّرنا من أدران الجسد، وكنّا أنقياء، وتجاذبنا مع سائر الأرواح النقيّة أطراف الحديث، تعرّفنا أنفسنا في الأشعّة الصافية التي تضيء في كلّ مكان، فلا ريب أنّ ذلك هو ضوء الحقيقة، فلن يُؤْذَنَ لشيء دنس أن يدنو ممّا هو طاهر، إنّه لن يسع محبّي الفلسفة الحقيقيّة، يا سمياس، إلاّ أن يفكّروا في هذه الألفاظ وأشباهها، وأن يقولها بعض لبعض، أفأنت موافقي على ذلك؟

الحواسّ والفكر

من كتاب «فيدون»، ترجمة وتعليق د. علي النشار وعبّاس الشربيني، دار المعارف، الصفحات ٥١ ـ ٥٥ ، و٥٨ ـ ٦١.

أنظر إلى المسألة من الوجهة الآتية: ألا يحدث أن تبدو لنا بعض الأحجار أو قطع الخشب بدون أن تتغيَّر، تارة متساوية وتارة أخرى غير متساوية؟ ـ سيمياس: ج ـ هذا ثابت بكلّ تأكيد. ـ ولكن ماذا! هل بدت لك المساواة بالذات في بعض الحالات عدم مساواة؟ ـ لم يحدث ذلك قطّ يا سقراط! ـ بالتالي ليس هناك تماثل بين مساواة هذه الأشياء وبين المساواة في ذاتها. ـ إنَّه واضح لديّ أنَّ هذا غير ممكن أبدًا. ـ ومع ذلك من المؤكَّد أنَّ هذه الأشياء المتساوية نفسها التي تتميَّز عن المساوي المذكور، هي التي قادتك إلى إدراك وتحصيل معرفة هذا المساوي. ـ ليس هناك شيء أوضح من ذلك. وذلك سواء أكانت المساواة تشبهها أو لم تكن تشبهها. أليس كذلك؟ ـ نعم بكلّ تأكيد. فقال سقراط: فالتمييز الأخير لا أهمِّيَّـة له. فمن حيث إنَّ رؤيتك لشيء ما، تجعلك تفكِّر في شيء آخر فإنَّ ما يحدث هو بالضرورة تذكُّر، سواء أكان هناك تشابه أو تباين. هذا ثابت إطلاقًا.

فاستأنف سقراط كلامه قائلاً: ولكن قل لي هل يسير الأمر على هذا النحو في متساويات قطع الخشب، وفي المتساويات التي كنّا نتكلَّم عنها منذ هنيهة! وهل تبدو لنا هذه المتساويـات كما تبـدو لنا حقيقـة المتساويـات بالذات؟ وهل ينقصها شيء أم لا من هـذه الحقيقة لكي تـلائم ماهيّة المتساوي؟ فقال: هيه! إنَّه ينقصها الكثير! ـ ثمّ ألسنا متَّفقين على هذا؟ عندما نرى شيئًا ما نقول لأنفسنا: «هذا الشيء الذي أراه الآن يميل إلى أن يتلائم مع حقيقة أخرى، ولكن لنقصه، لم ينجح في أن يكون مثل

الحقيقة التي نحن بصددها، وبالعكس يكون أدنى منها». وبدون شكّ لأجل أن نفكِّر هذا التفكير، ألم يكن من الضروريّ أن تسنح لنا فرصة من قبل لمعرفة الحقيقة التي يقرب منها الشيء، مع أنَّه ينقص عنها! ـ هذا ضروريّ ـ وماذا نستخلص من ذلك؟ هل وجدنا أنفسنا أم لا في الحالة نفسها بالنسبة للمتساويات والمتساوي في ذاته؟ ـ تمامًا ـ ومن الضروريّ إذن أن نكون قد عرفنا من قبل المتساوي، قبل الوقت الذي أعطتنا فيه للمرّة الأولى رؤية المتساويات الفكرة بأنّ جميع المتساويات تتوق إلى أن تكون مثل المتساوي، ولو أنَّها مع ذلك تنقص عنه. ـ إنَّ ذلك هو الأمر بعينه. ـ وهاك علاوة على ذلك ما نحن متّفقون عليه أيضًا: إنَّ أصل هذا التفكير بل إمكان حدوثه لا يأتيان لا من عمل البصر أو اللمس أو أيّ إحساس آخر. وينطبق على جميع الحواسّ. ـ هذا في الواقع يا سقراط صحيح على الأقلّ بالنسبة للغرض من هذه الحجّة. ـ ومهما يكن من أمر، فمن المؤكّد أنّ إحساساتنا هي التي يجب أن تعطينا فكرة أنَّ المتساويات المحسوسة تتوق إلى حقيقة المتساوي ذاتها، وإن كانت ناقصة بالنسبة لها. وإذا كان الأمر بخلاف ذلك، فماذا نقول؟ ـ نقول الشيء نفسه ـ وهكذا قبل أن نبدأ في أن نرى ونسمع ونحسّ بأيّ طريقة أخرى، يجب أن نكون حاصلين من قبل على معرفة المتساوي في ذاته وفي حقيقته؛ إي نعم! ذلك لكي يتسنّى لنا أن نربط إلى تلك الحقيقة، المتساويات الصادرة عن الإحساس، مقرِّرين أنَّها كلّها تتوق أن تكون شبيهة بتلك الحقيقة، وأنَّها مع ذلك أدنى منها! ـ هذه نتيجة لازمة لما سبق أن قلناه من قبل يا سقراط. ـ ثمّ أليس حقًّا أنّنا حالما نولد نشرع في أن نرى ونسمع ونستخدم حواسّنا الأخرى؟ ـ بكلّ تأكيد. ـ ولكنّنا قلنا إنَّه يجب أن نكون قد حصلنا من قبل على معرفة المتساوي؟ ـ نعم ـ وإذًا فمن الضروريّ، كما يبدو، أن نكون قد حصلنا عليها قبل أن نولد ـ هذا ما يبدو لي.

وهكذا، فمن حيث إنَّنا قد حصلنا عليها قبل الولادة، وحيث إنّنا نستخدمها عند الولادة، فعلى ذلك كنّا نعرف قبل أن نولد، وحين الولادة، ليس فقط المتساوي والكبير والصغير، بل كذلك كلّ ما هو من هذا

القبيل. أليس الأمر كذلك؟ لأنّ حجّتنا الآن ليست متعلّقة بالمتساوي وحده، بل بالجميل في ذاته والخيِّر في ذاته، والعادل والقدِّيس، وعلى العموم طبقًا لتعبيري، كلّ ما هو عليه طابع «الوجود بالذات»، سواء أكان ذلك في الأسئلة التي توضع أو الأجوبة التي تلقى، بحيث إنّه من الضروريّ لنا أن نكون قد حصلنا على معرفة كلّ هذه الأشياء قبل الميلاد. على فرض أنّه بعد أن نكون قد حصلنا عليها لا ننساها أبدًا. وأن نولد دائمًا ومعنا هذه المعرفة، وأن نحتفظ بها دائمًا مدى الحياة والمعرفة هي في الواقع ما يلي: إنّه بعد معرفة أيّ شيء، أن يكون هذا تحت تصرُّفنا، وألاّ ننساه أبدًا. أليس «النسيان» هو ترك معرفة ما؟ فقال: بدون أدنى شكّ يا سقراط. ـ وفي مقابل ذلك يمكن أن نفرض في ما أعتقد، أنّ هذا الاكتساب السابق لولادتنا قد فقدناه عند الولادة، ولكن عند استعمال حواسّنا في ما بعد تجاه هذه الأشياء التي نحن بصددها، فإنّنا نكتسب من جديد المعرفة التي حصلنا عليها في زمن ماض. أليس إذًا ما نسمّيه «تعلُّمًا» هو اكتساب لمعرفة هي ملكنا؟ وبدون شكّ إذا ما سمّينا ذلك «تذكُّرًا» ألسنا محقّين في تسميتنا؟ ـ بكلّ تأكيد ـ ومن الممكن في الواقع، وهذا على الأقلّ ما ظهر لنا، أنّنا إذ ندرك شيئًا ما بالبصر أو بالسمع أو بأيّ حاسّة أخرى! فإنّ هذا الشيء يهيّئ لنا فرصة التفكير في شيء آخر نكون قد نسيناه، ويقترب من الأوّل، سواء شابهه أو لم يشابهه. وعلى ذلك أكرّر أنّ الأمر لا يخرج عن شيئين: إمّا إنّنا ولدنا ومعنا معرفة الموجودات بالذات، وهذه المعرفة تكون لنا جميعًا مدى الحياة؛ إمّا هذا، أو إنّ هؤلاء الذين نقول عنهم بعد ولادتهم إنّهم يتعلّمون، لا يفعلون شيئًا سوى أن يتذكّروا؛ وفي هذه الحالة يكون التعليم تذكُّرًا. وعلى هذا النحو يا سقراط، تكون المسألة قد عرضت عرضًا حسنًا! ـ فماذا تختار إذًا يا سيمياس؟ المعرفة عند الولادة، أم تذكُّرًا لاحقًا لما سبق أن حصلنا عليه من معرفة؟ ـ إنّي لا أستطيع يا سقراط أن أختار الآن! ـ ولكن هاك اختيارًا تستطيع أن تفعله، بأن تقول لي رأيك فيه:

هل يستطيع الرجل الذي يعرف، أن يبرهن على ما يعرف؟ ـ

بالضرورة القاهرة يا سقراط. ـ وهل تعتقد علاوة على ذلك أنّ كلّ ما تستطيع أن تبرهن على هذه الحقائق التي كنّا بصددها منذ هنيهة. فأجاب سيمياس: إنّي أودّ ذلك جدًّا، ولكن ما أحراني أن أخشى ألاّ يوجد غدًا وفي مثل هذه الساعة، إنسان على ظهر الأرض يستطيع أن يقوم بذلك خير قيام ـ هل ينتج عن ذلك على الأقلّ يا سيمياس أنّ معرفة هذه الحقائق، بحسب رأيك ليست ملكًا لكلّ الناس؟ ـ كلاّ إطلاقًا! ـ فالناس إذن يتذكّرون ما عرفوه في زمن مضى. هذا بالضرورة. ـ وما هو هذا الوقت الذي حصلت فيه نفوسنا على معرفة هذه الحقائق؟ من المؤكّد أنّ هذا الوقت لا يمكن تعيينه ابتداءً من ساعة ميلادنا الإنسانيّ. ـ كلاّ بالتأكيد ـ إذن هل يكون ذلك قد حصل من قبل. ـ نعم؟ ـ ومن ثمّ فالنفوس، يا سيمياس، كانت موجودة قبل وجودها في الصورة الإنسانيّة، منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر ـ ألا تكون، يا سقراط، لحظة ميلادنا هي اللحظة نفسها التي نحصل فيها على هذه المعارف، لأنّ ذلك أيضًا وقت يبقى لنا ـ . أيمكن أن يكون هذا حقًّا يا صاح؟ ولكن حينئذٍ في أيّ وقت نفقدها؟ لأنّه من المؤكّد أنّنا لم نكن نستخدمها عندما ولدنا، وقد اتّفقنا على ذلك منذ لحظة. وعلى ذلك إمّا إنّنا نفقدها في اللحظة نفسها التي فيها نحصل عليها، وإمّا أن يكون لديك لحظة أخرى تستطيع أن تذكرها. محال يا سقراط! والحقيقة هي أنّي دون أن أدرك، تكلّمت عن لا شيء.

حجّة جديدة

موضوعات الحواسّ والفكر

ـ بل، على العكس، إنّ ذلك يسرُّني جدًّا، ولماذا تعتقد أنّ الأمر غير ذلك؟ فصاح سيبيس: يا له من كلام طيّب! ـ فقال سقراط: أليس من الواجب أن نسأل سؤالاً كالآتي: أيّ نوع من الموجودات يمكن أن

يوافق هذه الحالة التي (تكون هي عبارة عن) التبدُّد؟ ولأيّ نوع من الأشياء يتَّفق أن نخشى هذه الحالة؟ ولأيّ نوع من الموجودات؟ وبعد ذلك ألا يجب علينا أن نبحث إذا كانت هذه هي حالة النفس أم لا؟ وأخيرًا أن نشعر، بالنسبة لأنفسنا تبعًا للنتيجة، إمّا بالثقة وإمّا بالخوف؟ فقال: هذه هي الحقيقة ـ أليس من الملائم إذًا أنّ ما كان مركّبًا وما هو مركّب بطبيعته، يعرض له الانحلال الذي يلائم تركيبه حقًّا؟ ولكن إذا حدث أنَّ هناك شيئًا ما غير مركّب، أليس أكثر ملاءمة لهذا فقط، منه لأيّ شيء آخر، أن يتفادى هذه الحالة؟ فقال سيبيس: نعم هذا رأيي، وأنّه لكذلك. ـ قل لي: هذه الأشياء التي تكون دائمًا هي هي، والتي توجد دائمًا بالحالة نفسها، أليس من الراجح جدًّا أنّها هي الأشياء غير المركّبة بينما الذي يتغيَّر والذي تارة يسلك طريقًا وتارة طريقًا آخر، هو الشيء المركّب؟ ـ إنّه كذلك، في رأيي على الأقلّ. فقال: والآن فلنمض نحو هذا الشيء نفسه الذي يقودنا إليه الدليل السابق. فنتساءل: هل هذه الحقيقة في ذاتها التي نفسِّر وجودها في أسئلتنا كما في أجوبتنا قل لي هل تبقى دائمًا هي هي، أو تارة تكون هكذا وتارة أخرى تكون كذلك؟ فالمتساوي في ذاته والجميل في ذاته، وحقيقة كلّ شيء بالذات، هل يمكن أن يكون ذلك عرضةً لتغيُّر ما؟ أو بالأحرى، ألا يبقى كلُّ واحد من هذه الموجودات ذات الصورة الواحدة، في ذاتها وبذاتها، دائمًا هو هو في ذاته، دون أن يقبل أيّ تغيُّر على الإطلاق، لا في مكان ولا في زمان ولا في شيء آخر؟ فقال سيبيس: من الضروريّ يا سقراط أنَّ كلاًّ منها يحتفظ بذاتيّته. ـ ومن ناحية أخرى، ماذا يحدث للأمثلة المتعدّدة للجمال، وكذلك للرجال والخيول والملابس، أو لأيّ شيء من هذا القبيل، والتي تكون إمّا متساوية وإمّا جميلة، وبالاختصار كلّ ما تعنيه بالاسم نفسه الذي تعني به كلّ الحقائق التي نحن بصددها؟ هل تحتفظ بذاتيّتها؟ أو هي على عكس ما يحدث للأشياء الأولى؟ ألست تنكر أنّها شبيهة بها، أو أنّ لها لو تكلّمنا بدقّة، ذاتيّة ـ فقال: وفي هذه الحالة إنّها لا تبقى أبدًا كما هي. ـ وعلى ذلك، ألست تستطيع أن تلمس الأخيرة وأن تراها، وتستطيع

حواسّك الأخرى أن تعطيك الإحساس بها، بينما الأخرى التي تحتفظ بذاتيَّتها، لا يمكنك مطلقًا أن تدركها بوسيلة ما إلاَّ إذا أدركها الفكر، إذ إنَّ مثل هذه الأشياء تكون بالأحرى غير مرئيَّة، ومخفيَّة عن الرؤية؟. فقال: لا نستطيع أن نقول أصدق من هذا!

ـ هل تريد أن تسلِّم إذًا، بأنَّه يوجد نوعان من الحقائق؟ إحداهما منظورة والأخرى غير منظورة؟ فقال: فلنسلِّم بذلك. ـ وعلاوة على ذلك، فإنّ تلك التي تكون غير منظورة تحتفظ دائمًا بذاتيَّتها، بينما المنظورة لا تحتفظ بذاتيَّتها. فقال: فلنسلِّم بهذا أيضًا. فقال سقراط: حسنًا! فلنواصل بحثنا. أليس حقًّا أنَّه يوجد فينا شيئان: أحدهما الجسد والآخر النفس؟ ـ فقال: لا شيء أصدق من هذا. ـ من هذين النوعين إذًا، ما الذي نستطيع أن نقول عنه أكثر شبهًا بالجسد وأقرب إليه؟ فقال: إنَّه لواضح للجميع أنَّ الجسد أكثر شبهًا بالنوع المنظور. ـ ومن جهة أخرى، ما النفس، وهل هي شيء منظور أم شيء غير منظور؟ فقال: شيء غير منظور. فهذا، على الأقلّ، أمر واضح لجميع الناس. ومع ذلك فعندما نتكلَّم عمّا هو منظور وعمّا هو غير منظور، فهل كلامنا هو بالنسبة للطبيعة الإنسانيَّة؟ أم هل تعتقد أنَّه بالنسبة لشيء آخر؟ إنَّه بالنسبة لطبيعة الإنسان ـ وعلى هذا ماذا نقول عن النفس؟ أهي شيء منظور أو شيء غير منظور أو شيء لا يُرى؟ ـ هي شيء لا يُرى. ـ هل هي إذًا شيء غير منظور. ـ نعم. ـ هل هناك إذًا للنفس شبه بالنوع غير المنظور أكثر ممّا للجسد، ولكن للأخير شبه أكثر بالنوع المنظور؟ ـ هذا ضروريّ تمامًا يا سقراط ـ. ألم نكن نقول منذ هنيهة إنَّ النفس تستخدم الجسم أحيانًا لبحث مسألة ما، بواسطة البصر أو السمع أو أيَّة حاسّة أخرى، لأنّ الجسم هو الآلة، حينما يكون البحث بواسطة من الحواسّ. حينئذٍ ليست النفس كما كنّا نقول، هي التي يجرها الجسد نحو ما لا يحتفظ بذاتيَّته أبدًا، فتكون هي ذاتها هائمة ومضطربة، وتدور بها الرأس كما لو كانت ثملة؟ وذلك لأنّها تكون على اتّصال بأشياء من هذا النوع. هذا مؤكَّد. ـ واعلم على العكس أنّها عندما تكون في ذاتها وبذاتها في هذا الامتحان،

فإنّها تتوجّه إلى هناك إلى ما هو خالد ولا يفنى، وما يبقى هو هو دائمًا، وبسبب صلتها به، فإنّها تأخذ بالقرب منه، مكانها الذي يبيحه لها دائمًا وجودها في ذاتها وبذاتها. وعلى هذا فإنَّها تقف عن هيامها، وبالقرب من هذه الأشياء التي نحن بصددها، فهي تحتفظ بذاتيَّتها: ذلك أنَّها تكون متَّصلة بأشياء من هذا النوع. أوليست حالة النفس هذه هي التي ندعوها الفكر؟ فقال: هذا يا سقراط قول حسن وصحيح تمامًا؟

العلم ليس الإحساس فقط

من كتاب «ثياتوس أو عن العلم»، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٣، الصفحات ١٠٥ ـ ١١١.

إستطراد - حول بارمنيدس

ثيودورس: ما أحسن قولك يا سقراط، لأنّه إذا انتهى هذا الموضوع فسوف أكون في حلّ من الإجابة على أسئلتك وبمجرّد ما تبلغ مناقشة قضيّة بروتاجوراس نهايتها نكون قد وصلنا للحدود المتّفق عليها.

ثياتيتوس: كلاّ يا ثيودورس حتّى تنتهي أنت وسقراط من البحث الذي وعدتنا به الآن فيما يدّعيه القائلون بأنّ كلّ شيء في ثبات.

ثيودورس: أشابّ مثلك يا ثياتيتوس يعلّم الشيوخ النكوص من تعهُّداتهم؟... كلاّ إنّ الأجدر بك أن تعدّ نفسك لبحث ما بقي على سقراط أن يبرهن عليه.

ثيا: سوف يسعدني هذا إذا رغب سقراط وإن كنت أفضّل سماع هذا الموضوع.

ثيودورس: عندما تدعو سقراط للحوار فكأنّما تدعو الفرسان للنزال في ساحة الوغى وليس عليك إلاّ أن توجّه إليه الأسئلة وستكون لك هذه المتعة.

س: ولكن لا أظنّني ملبّيًا دعوة ثياتيتوس يا ثيودورس في الموضوعات التي تحدّث عنها.

ثيودورس: ولِمَ لا تريد؟

س: أخشى المخاطرة بالقسوة على مليسوس وغيره من القائلين بأنَّ الكلّ واحد ثابت وبخاصّة بارمنيدس، إذ يبدو لي بارمنيدس أشبه ببطل كما يقول هوميروس «مبجّل عندي بقدر ما هو مهاب»، ولقد قابلت هذا الرجل عندما كنت شابًا وكان هو شابًا وبدا لي ذا أعماق سامية، ولذا فإنّي أخشى أن تظلّ كلماته غير مفهومة لنا وأن يتجاوز فكره فهمنا كما أخشى أن أرى الموضوع الذي تسبّب في نقاشنا وهو تعريف العلم قد أغفل إزاء غزو الأدلّة الصاخبة بمجرّد أن نفتح لها الباب من جهة أخرى فإنّ الموضوع الذي تثيره في هذه الساعة هو على قدر كبير من التعقيد ولا يصحّ أن نأخذه على أنّه مجرّد موضوع فرعيّ وقد يترتّب على التعمّق في بحثه أن يتشعّب الموضوع فنهمل مسألة العلم، وعلينا أن نتجنّب هذا الخطر، والأحرى بنا أن نتّجه إلى ثياتيتوس وتصوّراته عن العمل ونحاول أن نولّده بواسطة ما لدينا من فنّ في التوليد.

ثيودورس: هذا ما ينبغي علينا أن نفعله ما دمت ترى أنّه أفضل.

آخر محاولة للنقد
المعرفة بواسطة النفس

س: حسن إذًا يا ثياتيتوس ولنعد إلى البحث في نقطة ما من الموضوع السابق. ألم تقل بأنَّ الإحساس هو العلم؟

ثيا: أجل.

س: إذا ما سئلت: بأيّ شيء يرى الإنسان الأبيض والأسود؟ وبأيّ شيء يدرك أو يسمع الحادّ والعميق من الأصوات، أفلا تقول بالأعين وبالآذان؟

ثيا: أجل.

س: فسهولة التعامل بالألفاظ والعبارات وإهمال الدقّة المتناهية ليست دليلاً على قلّة التهذيب. . بل الأولى أن يكون العكس. لكنّنا نضطرّ إلى ذلك بعض الأحيان كما هو الحال في حالتنا الحاضرة، مثلاً عندما نتناول إجابتك فلتفكِّر إذًا ما هي الإجابة الأصحّ؟ أن تقول إنّ الأعين هي ما نرى بها أم إنّها الوسائل التي نرى من خلالها، وإنّ الآذان هل هي ما بها نسمع أم إنّها الوسائل التي نسمع من خلالها؟

ثيا: أظنّ أنّها الوسائل التي ندرك من خلالها[1] كلّ الإحساسات يا سقراط ولسنا ندرك بها.

س: وسيكون في الواقع غريبًا يا صديقي الفتى أن تستقرّ فينا مجموعة من الإحساسات، كما لو كانت جنودًا مخبّأة في جياد طروادة الخشبيّة ولا يكون هناك طبيعة واحدة ـ (نفس أو أيّ شيء آخر تريد) ـ لا تتجمّع فيها كلّ هذه الإحساسات وبها ندرك موضوعات الإحساس من خلال أعضاء الحسّ.

ثيا: يبدو لي أنّ هذا التفسير أصحّ من الآخر.

س: إنّ ما أبغي تفسيره يتلخّص في معرفة الآتي: هل فينا قوّة ثابتة ندرك بها الأبيض والأسود من خلال الأعين وندرك المحسوسات من خلال الحواسّ الأخرى، وهل يمكنك أن ترجع كلّ هذه الإحساسات إلى الجسم؟

وقد يكون الأفضل أن تجيب أنت مباشرة بدلاً من أن أجتهد أنا في الإجابة بدلاً منك. أليست كلّ هذه الحواسّ التي تدرك بواسطتها الحارّ والجافّ أو الخفيف أو الحلو أجزاء من الجسم؟ أم أنّها أجزاء من شيء آخر؟

ثيا: لا شيء آخر.

س: أتوافقني على التوّ على أنّ ما ندركه بواسطة ملكة معيّنة لا يكون

---

(١) Through.

مُدْرَكًا بواسطة ملكة أخرى؟ وإنَّ الإدراك الذي يأتيك بالسمع لا يمكن أن يأتيك عن طريق البصر وإنَّ الإحساس الذي يأتيك بالبصر لا يمكن أن يأتيك بواسطة السمع.

ثيا: كيف يمكن رفض هذا القول!

س: وإذا تصوَّرت محسوسين في وقت واحد بإدراك مشترك فإنَّ هذا الإدراك المشترك لا يأتيك بعضو واحد من أعضاء الحسّ.

ثيا: بالطبع لا.

س: وكذلك في ما يتعلّق بالصوت واللون، هل تدرك بفكرك الصفة الأولى أم كليهما؟

ثيا: كليهما طبعًا.

س: وبالتالي يكون كلّ واحد منهما مختلفًا عن الآخر ولكن هو بذاته؟

ثيا: أجل بالطبع.

س: إنّهما اثنان في مجموعهما، وكلّ واحد في حدّ ذاته واحد.

ثيا: أجل أيضًا.

س: فهل أنت قادر على تمييز اختلافهما وتشابههما؟

ثيا: بلا شكّ.

س: فبأيّ عضو إذًا تفكّر في هذه الموضوعات؟ إذ إنّه ليس بواسطة السمع أو البصر تدرك ما هو مشترك بينهما. وهاك ما يشهد على قولي: لنفرض أنّه أمكن البحث عمّا إذا كان الصوت واللون مالحين أم غير مالحين، فممّا لا شكّ فيه أنّك تستطيع أن تذكر لي القدرة التي تدرك بها هذه الملوحة، ومن الواضح طبعًا أنّها ليست قدرة الإبصار ولا السمع، بل غيرهما؟

ثيا: طبعًا لا، إنّها القدرة التي يكون اللسان آلتها.

س: حسن ما تقول، ولكن بأيّ عضو تعمل القدرة التي تكشف لك عمّا هو مشترك، لا بين هذه المحسوسات فحسب بل مشترك بين كلّ الأشياء التي تشير إليها بفعل الكينونة - أي أن يكون أو لا يكون[1] - وكلّ الألفاظ التي ذكرتها في هذا الموضوع في أسئلتنا الأخيرة: فأيّ الأعضاء تنفعل بهذه المشتركات وتتدخّل في ادراك كلّ منها؟

ثيا: أتبغي الحديث عن الوجود واللاوجود، عن التشابه واللاتشابه عن الذاتيّة والاختلاف، عن الوحدة وعن الكثرة التي تنطبق على هذه الموضوعات؟. وواضح أنّ سؤالك يتناول أيضًا الزوجيّ والفرديّ وكلّ التصوُّرات الأخرى التي هي من هذا القبيل، أي أنّك تسأل بواسطة أيّ عضو جسمانيّ يتمّ للنفس إدراك هذه الأشياء.

س: إنّك لتتابع بمهارة يا ثياتيتوس وذلك هو بالضبط ما أسأل عنه.

ثيا: لكن والله يا سقراط إنّي لا أكاد أجد إجابة، غير أنّه في رأيي أنّ المشتركات ليس لها عضو خاصّ بها شأن المحسوسات ويظهر لي أنّ النفس بذاتها هي التي تحدث هذه المعرفة بالمشتركات في كلّ الموضوعات.

س: إنّك لوسيم يا ثياتيتوس، لقد أخطأ ثيودورس عندما وصفك بالقبح، فإنّ الحسن هو مَن يحسن الكلام، وإنّك لست وسيمًا فحسب، بل محسن لما تقدّمه لي من وفرة في الأدلّة إذا ما ظهر لك حقًّا أنّ هناك بعض المعلومات تعرفها النفس بطريقتها الخاصّة في حين أنّ المعلومات الأخرى ترجع إلى القوى الأخرى للجسم، وقد كان هذا في الواقع رأيي الخاصّ، ولكنّي رغبت أن توافقني أيضًا على هذا الرأي.

ثيا: وهذا أيضًا هو ما يبدو لي.

(١) يكون estin–est–is.

س: ففي أيّ مكانة تضع إذًا الوجود؟ إذ إنَّ له أكبر قدر من اتّساع المدلول.[1]

ثيا: إنّي لأدرجه في عداد هذه الموضوعات التي تحاول النفس إدراكها بذاتها وبغير واسطة.

س: ألا تعامل التشابه واللاتشابه والذاتيَّة والاختلاف المعاملة نفسها؟

ثيا: أجل.

س: وأيضًا الحسن والقبيح والخيِّر والسيِّئ؟

ثيا: هذه هي الصفات التي تقوم النفس بالبحث في وجودها وبمقارنتها ببعضها عندما تضع في اعتبارها الماضي والحاضر وتتوقّع المستقبل.

س: لنتوقّف هنا، أليس باللمس تحسّ النفس بصلابة الصلب وليونة اللين على السواء.

ثيا: بلى.

س: لكن أليست النفس ذاتها هي التي تقدِّم لنا الأحكام بوجودهما وبازدواج وجودهما وبتعارضهما ووجود هذا التعارض وذلك عندما نفكِّر فيهما ونقارن الواحد منهما بالآخر.

ثيا: بكلّ تأكيد.

س: ألا يتوفَّر للبشر وللحيوان ـ بمجرَّد أن يولدوا بالطبيعة ـ القدرة على الإحساس بكلّ الإحساسات التي تتَّجه نحو النفس بواسطة الجسد؟ لكن التفكير في هذه الإحساسات في ما يتعلَّق بوجودها وفائدتها، إنّما يحصل لَمن يحصّلونها بعد جهد طويل في الدراسة.

ثيا: هذا صحيح.

---

(١) يقول عنه في محاورة السفسطائيّ (٢٤٣). إنّه أكبر التصوُّرات ورئيسها وإنّه يتخلَّل كلّ الأجناس (٢٥٩).

س: فهل يمكن لَمن لا يصل إلى الوجود أن يدرك الحقيقة؟

ثيا: مستحيل طبعًا.

س :وحين لا تصل إلى الحقيقة هل يمكن أن يوجد علم؟

ثيا: كيف يمكن هذا يا سقراط.

س: فالعلم لا يقوم على الإحساسات، بل يستند إلى تعقُّل الإحساسات إذ به يمكن أن نصل إلى الوجود وإلى الحقيقة لكن بغيره لا يمكن.

ثيا: هذا ما يبدو.

س: هل نُسمّي الشيئين المختلفين باسم واحد؟

ثيا: كلاّ، لا يمكن.

س: فبأيّ اسم تسمّي الشيء الأوَّل الإبصار والسمع والشمّ والإحساس بالبرودة والحرارة؟

ثيا: أسمِّيه الإحساس، فهذه هي تسميتي أم هل هناك اسم آخر؟

س: أي إنَّه الاسم الكلّيّ الذي تُسمّى به كلّ هذه الإحساسات.

ثيا: نعم.

س: فإذا نسب الإحساس لأيّ شخص فلا يعني هذا أنَّه يدرك الحقيقة؛ إذ لا يصل الإحساس إلى الوجود.

ثيا: كلاّ بالطبع.

س: ولا يبلغ بالتالي العلم.

ثيا: ولا هذا أيضًا.

س: ولا يمكن أن يحدث يا ثياتيتوس أن يصير الإحساس والعمل شيئًا واحدًا؟

ثيا: يبدو أنَّ هذا غير ممكن يا سقراط، والآن فقد ثبت بكلّ وضوح

أنّ العلم يمكن أن يكون مختلفًا عن الإحساس.

س: لكن هل كان الموضوع الأصليّ لحوارنا هو أن نعلم ما لا يكون علمًا أم أن نعرف ما هو العلم؟ ومع ذلك فقد حقّقنا تقدُّمًا واضحًا وجدِّيًّا حين تبيّنا ألاّ نبحث في الإحساس بل في ذلك الفعل الذي تقوم به النفس عندما تعكف على ذاتها في دراستها الموجودات أيًّا كان الاسم الذي تطلقه على هذه العمليّة.(١)

ثيا: أظنّ أنّ اسم هذا الفعل يا سقراط هو الحكم.(٢)

س: إنّك لعلى حقّ في ما تظنّ يا صديقي، ولتنظر الآن من جديد في المشكلة، لتلغي كلّ ما سبق لنا قوله، وحاول أن ترى بوضوح ابتداء من النقطة التي توصّلت إليها، لتذكر لي مرّة أخرى ما هو العلم؟

(١) إنّ لهذا الفعل مرحلتين: مرحلة الفكر الاستدلاليّ pensée discursive ومرحلة الحدس intuition، ولم يتعرّض بحث أفلاطون في هذه المحاورة إلاّ للمرحلة الأولى فقط، ولعلّ هذا هو سبب فشل هذه المحاورة في الوصول إلى تعريف للعلم بالوجود ـ أو تعقّل المثل.

(٢) الحكم Doxazein, juger– making judgement

أسطورة الكهف

من كتاب «جمهوريّة أفلاطون»، نقله إلى العربيّة الأستاذ الشيخ حنّا خبّاز، الطبعة الثالثة، المطبعة العصريّة، الصفحات ١٧٢ ـ ١٧٧.

متن الكتاب

سقراط ـ فمن ثمَّ تُقابل حالنا الطبيعيَّة باعتبار الجهل والتهذيب بالمثال التالي: ـ تصوَّر طائفة من الناس تعيش في كهف سفلي مستطيل، يدخله النور من باب في طوله، وقد سجن فيه أولئك الأقوام منذ نعومة أظفارهم، والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم، فاضطرَّتهم إلى الجمود والنظر إلى الأمام فقط، لحيلولة الأغلال دون التفاتهم. ثمّ تصوَّر أنَّ وراءهم نارًا ملتهبة، في موضع أعلى من موقفهم. وإنَّ بينهم وبينها دكَّة، عليها جدار منخفض، كسياج المشعوذين الذي ينصبونه تجاه مشاهديهم، وعليه يجرون ألعابهم المدهشة.

غلوكون ـ إنّي أتصوَّر ذلك

س: ـ وتصوَّر أناسًا يمشون وراء ذلك الجدار، حاملين تماثيل بشريَّة وحيوانيَّة، مصنوعة من حجارة وأخشاب ضخمة، مع كلّ أنواع الأواني، مرفوعة فوق الجدار. وافرض أنَّ بعض أولئك المارّة يتكلَّم، كما هو المنتظر، وبعضهم صامت.

غ: ـ إنَّك تصوَّر مشهدًا غريبًا وسجناء مستغربين.

س : ولكنَّهم يمثّلوننا. وأوّلاً أسألك هل تظنّ أنَّ أولئك السجناء يقدرون أن يروا بعضهم بعضًا، أو يرون شيئًا سوى الظلال التي أحدثها اللهيب وراءهم.

غ : ـ مؤكّد أنّهم لا يرون سواها، لأنّهم أرغموا ألاّ يلتفتوا مدى الحياة

س : ـ أوليست معرفتهم بما يمرُّ أمامهم من الأشياء محدودة على القياس نفسه؟

غ : ـ من كلّ بدّ

س : ـ ولو أنّهم تمكّنوا من المحادثة أفلا تظنّ أنّهم كانوا يُسمّون الأشياء التي يرونها تمرّ أمامهم؟

غ : ـ يسمّونها بلا شكّ

س : ـ ولو ردّ الجدار تجاههم الصدى كلّما فتح أحد المارّة فاه، أفتظنّ أنّ السجناء يحسبون المتكلّم إلاّ تلك الظلال التي يرونها على الجدار؟

غ : ـ من كلّ بدّ أنّهم يعزون الكلام إليها

س : ـ فاليقينيّات الوحيدة عندهم هي ظلال الأدوات المصنوعة

غ : ـ لا شكّ في أنّ أشخاصًا كهؤلاء يحسبونها كذلك

س : ـ فتأمّل في ما يحدث لهم إذا أفضى مجرى الأمور الطبيعيّ إلى تحريرهم من القيود وشفائهم من جنونهم على ما يأتي: لنفرض أنّ أحدهم حلّت أغلاله ونهض واقفًا على قدميه، فتمكّن من الالتفات إلى الوراء، والسير بعينين مفتوحتين في جهة النور. ولنفرض أنّ عينيه تتألّمان لأنّ النور بهرهما فعجزتا عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها في ما سلف. فما ظنّك في ما لو أخبره أحد أنّ ما كان يراه سابقًا ليس إلاّ أشباحًا، وأنّه الآن يرى حقائقها وأصولها، فهو الآن أدنى إلى الحقيقة منه قبلاً، لأنّه اتّجه نحو ما هو أكثر يقينيّة ووضوحًا، وعلاوة على ذلك أنّه يرى ما يمرّ أمامه من الأمور المنوّعة، فيسأله عنها، ويحمله على الإجابة عمّا رآه؟ أفلا تظنّ أنّه يتحيّر في أمره ويحسب الأشباح التي كان يراها في ما مضى، حقائق أكثر من الحقائق التي يراها الآن؟

غ : ـ بلى بأكثر تدقيق

س : ـ وإذا أُجبر على النظر إلى النور، أفلا تتألّم عيناه فيتحاشاه،

ويحوِّل نظره إلى الأشباح لأنَّه يستطيع التحديق بها، فيزعم أنَّها أكثر وضوحًا من تلك.

غ : ـ تمامًا هكذا

س : ـ وإذا جذبه أحد بعنف إلى فوق، في المرتقى الصعب، ولم يتركه حتّى أوصله إلى نور الشمس، أفلا يستاء ويتألَّم من جرَّاء عنف كهذا؟ ومتى وصل إلى فوق ألا يجد أن عينيه قد بهرتا، حتّى تعذَّر رؤية شيء من الأشياء التي تدعى حقيقيَّة؟

غ : ـ نعم هذا هو حاله في البداءة

س : ـ ولذا أرى من الضرورة أن يأتلف أشياء العالم الأعلى ليفهمها. فيصيب أوَّلاً أعظم قسط من النجاح في تمييز الظلال. ثمّ يميِّز صور الناس وصور غيرهم، منعكسة عن الماء وبعدها يرى اليقينيَّات بعينها. ثمّ يرفع عينيه إلى القمر والنجوم في الليل، فيجد درس الأجرام السمويَّة، والسماء معها، أسهل عليه ليلاً من درس الشمس ونورها نهارًا

غ : ـ بلا شكّ

س : ـ ويخيَّل إليَّ أنَّه يتمكَّن أخيرًا من رؤية الشمس ذاتها، والتفكُّر بها، لا معكوسة عن سطح الماء، أو ممثَّلة بأشباح، بل يراها ذاتها في منطقتها.

غ : ـ معلوم

س : ـ والخطوة الثانية هي أنَّه يستنتج أنَّ الشمس علَّة توالي الفصول والسنين، وأنَّها الحاكم الأعلى على العالم المنظور، وأنَّها علَّة كلّ ما كان يراه ورفاقه من الأشياء

غ : ـ واضح أنَّ هذه ثاني خطواته

س : ـ وحين يذكر مسكنه الأوَّل، وما فيه من حكمة، وأصحابه في الأغلال، أفلا تظنّ أنَّه يحسب نفسه سعيدًا، فيغتبط بنفسه، ويشفق عليهم؟

غ : ـ ذلك أكيد

س : ـ وإذا كان من عادتهم أن ينال الشرف والمكافأة مَن كان

أكثرهم تدقيقًا في ما يمرُّ أمام عيونهم من الصور، ويمتلك ذاكرة أحفظ في معرفة السابق واللاحق، وما رافق الصور، حتّى صار قادرًا أن ينبئ بما بعدها. أفتظنّ أنَّ صاحبنا يطمع في تلك الجعالات، ويحسد من أحرز مجدًا ونفوذًا بينهم؟ أو لا تظنّ أنّه يؤثر بالأحرى أن يتحمّل ما قاله هوميروس

فأرى استعباد نفسي لفقير في الأنام
هو خير من عروش في أعاميق الظلام

مؤثرًا احتمال كلّ شيء على الاستسلام للتصوّرات الوهميّة، والمعيشة على ذلك النحو.

غ : ـ أمّا أنا فإنّي من هذا الرأي. وأظنّ أنّه يؤثر احتمال أيّ شيء كان على تلك المعيشة.

س : ـ فتصوَّر ما يحدث إذا هبط ذلك الإنسان ثانية إلى الكهف، واستعاد مقرّه السابق، أفلا يغشى الظلام عينيه لانتقاله فجأة من نور الشمس الساطع إلى ظلمات ذلك المكان؟

غ : ـ مؤكّد أنّه يغشاها

س : ـ وإذا اضطرّ إلى إبداء رأيه في تلك الظلال، ومجادلة الراسفين في القيود كلّ الدهر بخصوصها، حال كون عينيه حسيرتين، وإذا ظلّ على تلك الحال زمنًا طويلاً، أفلا يصير موضوع هزء؟ أو لا يقولون: إنّه صعد سليم النظر وعاد عليله، فليس من الصواب براح هذا الكهف. وإذا حاول أحد فكّ أغلالهم، وإصعادهم إلى النور، أفلا يستاؤون منه إلى حدّ إنّهم يغتالونه، إذا كان في طاقة يدهم الإيقاع به؟

غ : ـ بلى إنّهم يغتالونه

س : ـ فيلزم تطبيق هذا المثل الخياليّ بأجمعه، يا صديقي غلوكون، على حالنا السالفة، مقابلين مدى النظر بالسجن، واللهب التي فيه بنور الشمس الساطع، وإذا قابلت الصعود إلى سطح الأرض، ورؤية ما عليها من الأشياء بارتقاء النفس من سجن جهلها، إلى العالم العقليّ الأعلى،

فإنّك حينذاك تلمس ظنوني ما دمت ترغب في معرفتها. والله وحده يعلم أصحيحة هي أم لا. وعلى كلّ فإنّ الرأي الذي اخترتُه بهذا الشأن يتمشّى على ما يأتي: - إنّ «صورة الخير» الجوهريّة، في عالم المعرفة هي حدّ أبحاثنا، وآخر ما يمكن فهمه. ولكن متى أدركناها لا يمكننا إلاّ أن نستنتج أنها، في كلّ حال، أصل كلّ ما هو جميل وباه - ففي العالم المنظور تلد النور وربّه، وفي العالم العقليّ تمنح، بمطلق سلطانها، الحقّ والعقل. وكلّ مَن رام أن يتصرّف بحكمة، فردًا كان أو مجموعًا، يجب أن يضع نصب عينيه «صورة الخير» الجوهريّة.

غ : - أوافقك في ذلك جهد الطاقة.

س : - وإذ الحالة هذه، فوافقني أيضًا في نقطة ثانية، دون ما تعجُّب، وهي: إنّ مَن حلّقوا في أعالي السموّ يترفّعون عن الاشتباك بالمصالح البشريّة، لأنّ نفوسهم تأبى أن تهجر العالم الأعلى. وكيف يمكن أن يكون الحال خلاف ذلك، إذا كانت المشابهة السالفة تمثّل حالهم تمثيلاً صحيحًا؟

غ : - بالحقيقة أنّه يندر أن يكون الحال خلاف ذلك.

س : - حسنًا افتظنُّه أمرًا عجيبًا أنّ مَن عرّج عن التفكُّر في الإلٰهيّات، إلى درس النقائص البشريّة، يبدي الارتباك، ويصير أضحوكة، لأنّه وهو مشيح عنه ببصره ولم يأتلف الظلمة التي تكتنفه، ملزم أن يجاهد في قاعات القضاء، وفي غيرها، في ما يختصّ بظلال العدالة، أو الأشباح التي أحدثت هذه الظلال، وأن يدخل معمعان النضال المفعم بالفروض، التي يقبلها الذين لم يدركوا قبسًا من مطالع العدالة الجوهريّة؟

غ : - ليس عجيبًا

س : - لأنّ الرجل العاقل يعلم أنّ العيون تتشوّش بأمرين متمايزين، أو سببين متباينين - هما الانتقال فجأة من النور إلى الظلام، أو من الظلام إلى النور، وإذ يعلم أنّ ذلك ينطبق كلّ الانطباق على حال النفس لا يهزأ، هزءًا سفيهًا، بمَن يراه حائر العقل، قلق الأفكار، غير قادر أن يميّز بين الأشياء. بل ينعم النظر ليرى أمن حال أكثر بهاء قدمت

تلك النفس، فغشيها الظلام، أم من دياجير الظلام إلى حال أبهى فبهرها النور؟ وحينذاك، وليس إلاَّ، يهنِّئ الواحدة على حظّها السعيد وحياتها الحرّة، ويشفق على الأخرى لمصابها الثقيل. ولو جاز له أن يهزأ فهزؤه بالنفس الصاعدة من الظلام إلى النور هو أقلّ سماجة من الهزء بالنفس الهابطة من النور إلى الظلام.

غ : ـ بتعقُّل تامّ تتكلّم

س : ـ فإذا صحَّت هذه الأحكام فلا مندوحة لنا عن التسليم، بأنَّ طبيعة التهذيب الحقيقيَّة تخالف ما يزعمه بعض أساتذته، الذين يدَّعون أنَّهم يبثُّونه في العقل معرفة كان خلوًّا منها، بثَّ البصر في الأعين العمياء

غ : ـ حقًّا أنَّ هذا هو ادّعاؤهم

س : ـ على أنَّ بحثنا أرانا أنَّ في كلّ منّا آلة تساعدنا في تحصيل العلم. كما أنّه لا يمكن تحويل العين من النور إلى الظلام بدون أن يتحوَّل الجسم كلّه، هكذا أمر هذه القوَّة، مع النفس، فيلزم تحوُّل النفس كلُّها عن العالم الفاني، ليمكنها التفكّر في عالم الحقيقة، وفي أبهى قسم منه وهو ما ندعوه «صورة الخير»، ألست مصيبًا؟

غ : ـ مصيب

س : ـ فيستلزم هذا التحوُّل فنًّا يعلِّمنا كيف نحوِّل الجسم بأسهل الطرق وأعظمها تأثيرًا. وليس عمله أن يخلق في الشخص قوَّة البصر، بل أن يسلِّم بوجودها فيه، ولكنَّها ذاهبة في وجهة خاطئة، فلا تتَّجه إلى حيث يلزم، فغرض ذلك الفنّ هو إصلاح هذا الخطأ.

غ : ـ هكذا يظهر

س : ـ ولذلك، فمع أنَّ فضائل النفس تحكي فضائل الجسد، باعتبار أنَّها لم تكن أصلاً في النفس، وإنَّما نشأت فيها بمرور الزمان، بالعادة والمرانة، فمن الجهة الأخرى تنتمي فضيلة الحكمة إلى أقدس عنصر، وهي لا تفقد قوَّتها، بتغيير المكان، وإنَّما تصبح نافعة ومريحة وإلاَّ ظلّت عقيمة وضارّة، لأنّك ولا بدّ قد لاحظت، وما أحد نظر النفوس الصغيرة في مَن اشتهروا بالذكاء وهم أشرار. وما أكثر تدقيقهم في ما

اتّجهت إليه أنظارهم، فيدلّنا ذلك على أنّ قوّة البصر فيهم غير ضعيفة. مع أنّهم بكلّيّتهم عبيد الشرّ والفساد، وأنّ شرورهم مقيسة بحدّة نظرهم.

غ : ـ نعم، هذا هو الواقع.

س : ـ على أنّه لو تحرّرت هذه المزايا، منذ طفولة الإنسان، من الأثقال الناجمة عن اللذّات، والشهوات الجسديّة المرتبطة بها، كالولائم والنّهم وأمثالهما، التي تستميل البصيرة إلى أسس الأمور ـ فإذا تحرّرت النفس من هذه الآفات إلى الحقائق، ووجّهت بصيرتها نحو الأشياء الحقيقيّة لكان لنفوس أولئك الأشخاص نظر ثاقب في أعمال كهذه، كما في الأعمال التي يزاولونها.

غ : ـ ذلك مرجّح

س : ـ أوليس مرجّحًا أيضًا، بل بالحري أليس نتيجة لازمة لأبحاثنا السالفة، أنّه لا يستطيع عديمو التهذيب والاطّلاع، ولا جاهلو الحقيقة، ولا الذين يتسكّعون الحياة بطولها في الطلب، أن يكونوا نظّار الدولة؟ أمّا الأوّلون فلأنّ ليس في حياتهم غرض خاصّ، اتّخذوه هدفًا لتصرّفاتهم الفرديّة والاجتماعيّة، وأمّا الآخرون فلأنّهم لا يعملون إلاّ مرغمين، ظانّين أنّهم، وهم أحياء، قد انتقلوا إلى جزر الأبرار.

غ : ـ هذا حقيق

س : ـ فعملنا الخاصّ إذًا أن نحشد في مستعمرتنا أشرف الصفات، توصّلاً إلى العلم الذي قلنا الساعة إنّه «الأسمى»، وأن نثبت النظر على «الخير»، مع تسلّق ذلك المرتقى الذي ذكرناه. ومتى صعدوا إلى فوق، واتّسع نطاق نظرهم، فلن نبيح لهم من الحرّيّة ما يباح الآن.

غ : ـ فما هو المباح الآن؟

س : ـ هو المكث حيث هم، كارهين الانحدار ثانية إلى السجناء، ليشاركوهم في جهودهم، وفي ما يحسب عندهم شرفًا، حقيرًا كان أو جليلاً.

غ : ـ أفتظلمهم بزجّهم في حياة هي دون حياتهم الحاليّة؟

س : ـ لقد نسيت يا صديقي أنَّه لا يهمّ الشريعة أن تعيش طائفة خاصّة في الدولة عيشة ممتازة. بل هي ترمي إلى حصول الدولة جمعاء على تلك النتيجة، التي لأجلها صار ضمّ الناس معًا، بالإقناع أو بالإرغام، وحملوا على اقتسام المغانم التي بها يتمكّنون من نفع المجموع. وهي تخلق رجالاً يمتلكون هذه السجيَّة السامية لا لإطلاق أيديهم، كلٌّ حسب هواه، بل لاستخدامهم في تعزيز بناء الدولة.

غ : ـ حقًّا أنِّي قد نسيت.

س : ـ فحذار يا غلوكون أن نفسد فلاسفة المستقبل، بل لنعاملهم بعدالة تامّة، بإلزامهم أن يراقبوا إخوانهم المدنيِّين، ويعتنوا بهم. وسنقول لهم: ـ هنالك سبب لاعتزال زملائكم في الدول الأخرى المدنيَّة، لأنّهم قطنوا المدن باختيارهم رغم القانون النافذ فيها، وهو حقّ أنَّ مَن نشأ لنفسه بنفسه، غير مدين لأحد بمساعدة، أن يكون حرًّا من أداء ما يتوجَّب على المرء للآخرين. أمّا أنتم فقد ولدناكم للدولة، كما لأنفسكم، لتكونوا قوَّادًا وملوكًا في القفير ـ وقد هُذِّبتم تهذيبًا أفضل وأتمّ من تهذيب الآخرين، فكنتم أكثر استعدادًا منهم لتمثيل الأسلوب الأفضل، فعلى كلّ منكم في دوره، أن ينحدر إلى عند الجماعة (في الكهف) ويختلط بها، فتتعوَّدوا البحث في غوامض المواضيع. ومتى ألفتموها فهمتم أكثر من أفراد الجماعة ألف مرَّة. وعرفتم ماهيَّة كلّ ظلّ وأصله، باطّلاعكم على الحقيقة التي علَّمناكم إيَّاها، بخصوص الأشياء الجميلة والعاديّة والصالحة، والأصل الذي عنه نُسخت. وبهذه الوسيلة ترون ونرى، أنَّ حياة هذه الدولة أمر واقع، وليست شبحًا وهميًّا، كحياة الأمم الحاضرة المؤلَّفة من أقوام يتحارب أفرادها على الظلال، ويثيرون النضال على مناصب الحكم كأنّها شيءٌ عظيم. والحقيقة التي أراها هي: إنّ المدينة التي يحكمها أقلّ الناس رغبة في السلطة هي أسعد الدول حالاً، وأكملها انتظامًا، وأقلّها نزاعًا. والدولة التي يحكمها خلاف مَن ذكرنا هي ضدّها حالاً ومآلاً.

غ : ـ غاية في الإصابة

س : ـ أفتظنّ أنَّ تلامذتنا يعصوننا إذا خاطبناهم بهذه الصورة،

فيرفضون مناويتنا العمل في خدمة الدولة، بينما يقضون أكثر أوقاتهم في المنطقة البهيّة؟

غ : ـ مستحيل. لأنّنا أوصيناهم وصيّة عادلة، ومَن يطعها هو عادل، فسيدخل كلّ منهم إدارته كأمر لا مندوحة عنه، ويتقلّد منصبه كواجب لازب، ويحكم خلاف حكم القائمين بالأمر في كلّ دولة.

س : ـ حقًّا يا صديقي أنَّ الأمر يجري هكذا إذا كان في إمكانك أن تجد للحكّام العتيدين حياة خيرًا من حياة الحكم، فإنّما يكون ذلك في تحقيق إنشاء دولة حسنة الإدارة لأنّ فيها وحدها يحكم الأغنياء الحقيقيّون ـ الأغنياء، لا بالفضّة والذهب، بل بثروة الإنسان السعيد، أي حياة البرّ والحكمة. وإذا تسلّط في الدولة الفقراء المعدمون، المتهافتون على المنافع الذاتيّة، فقبضوا على أزمّة الأحكام بأجمعها، عازمين على استغلال هذه السلطة لذواتهم، فسدت الأحكام بأجمعها. لأنّه بذلك يصبح منصب الحكم موضوع النزاع في ما بينهم، فتشتعل نيران الحرب الأهليّة، ولا تقف عند حدّ التهام الفئات المتنازعة، بل تلتهم الدولة بأجمعها.

غ : ـ غاية في الصواب

س : ـ أفتقدر أن تذكر حياة لا تأبه للمناصب إلاّ حياة الفلسفة الصحيحة؟

غ : ـ حقًّا إنّي لا أقدر

س : ـ ويجب أن يتقلّد الأحكام غير الراغبين فيها وإلاّ نشبت الحرب بين المتزاحمين عليها

غ : ـ دون شكّ

س : ـ فمَن هم الذين تلزمهم بالحكم إذا كنت ترفض أوفرهم خبرة في الأمور التي بها تتوافر الوسائل الضامنة أسمى إدارة في البلاد، والذين يمتلكون شرفًا أبقى وحياة أرقى؟

غ : ـ لن أرفض هؤلاء، بل أخصّهم بالحكم.

حجّة التذكُّر

من كتاب «فيدون»، ترجمة وتعليق د. علي النشار وعبّاس الشربيني، دار المعارف، الصفحات ٤٧ ـ ٤٩.

فقال (سقراط): أنظر إذًا يا سيبيس، هاك السبب الذي لأجله لم نكن مخطئين، كما يبدو لي، في ما سلّمنا به. فلنفترض أنّه لا يوجد في الحقيقة تعويض أبدي متبادل للأكوان، أي شيء كالدورة، وأنّ الكون يسير في خطّ مستقيم من أحد الأضداد نحو ذلك الذي يواجهه فقط، وبدون أن يعود إلى الجهة المضادّة نحو الضدّ الآخر، أي بدون أن يتمّ الدورة، حينئذٍ نعلم أنّ جميع الأشياء تتجمّد في النهاية في الصورة نفسها، وأنّ الحالة نفسها تستقرّ في جميع الأشياء فيقف كونها ـ وكيف يكون ذلك؟.
فأجاب سقراط ليس هناك أدنى صعوبة في فهم ما أقول. وبدلاً من ذلك، فلنفترض مثلاً أنّ «النعاس» موجود ولكن «اليقظة» لم تتولّد من النوم، لكي توازنه وتعادله، حينئذٍ نعلم أنّ الحالة النهائيّة لكلّ الأشياء تجعل من قصّة أنديميون[1] عملاً صبيانيًّا بديهيًّا، لا ينطبق في أيّ مكان، حيث إنّ سائر الأشياء تكون في الحال نفسه وتنام مثله. ولنفترض أيضًا أنّ كلّ الأشياء تتّحد، ولا تنفصل أبدًا فلا تلبث أن تتّفق كلمة إنكساغوراس: «كلّ الأشياء مختلطة». كذلك لنفترض أخيرًا يا عزيزي سيبيس، أنّ كلّ ماهر مشارك في الحياة يموت، وأنّ الذي يموت يحتفظ بهذه الصورة نفسها ولا يعود للحياة أبدًا، ألا توجد حينئذٍ ضرورة قاهرة

(١) أسطورة الراعي أنديميون: إنّه سمح له بدخول الأولمب، فأراد أن يجعل هيرا (إحدى الآلهة) تحبّه، فطرد من الأولمب، وحكم عليه أن ينام نومًا أبديًّا.

بأنّ كلّ شيء مصيره الموت، وأنّ لا شيء يحيي؟ فإذا سلّمنا أنّ كلّ م
يحيي يجيء من شيء آخر غير الموت، وأنّ ما يحيي يموت، فبأيّ وسيلة
نتجنّب أن يتلاشى كلّ شيء في الموت؟ فقال سيبيس: لا وسيلة على
الإطلاق في رأيي. بل على العكس إنّ هذا الذي تقول، هو عين الحقيقة
في رأيي. فاستأنف سقراط قائلاً: لا يوجد شيء يا سيبيس، حسب رأيي
الشخصيّ، أحقّ من هذا، ونحن لم نخدع في ما سلّمنا به بهذا الصدد. كما
إنّ هذه لأمور حقّة: البعث، أي من الموتى، ينشأ الأحياء، وأنّ نفوس
الموتى وجودًا. وأنّي أصرّ على القول بأنّ مصير النفوس الخيّرة أحسن وأنّ
الشرّيرة لها أسوأ مصير.

حجّة التذكّر

حينئذٍ استأنف سيبيس الحديث قائلاً. في الحقيقة إنّ ذلك أيضًا هو
معنى الحجّة المشهورة (على فرض أنّها صادقة!). والتي تعوّدت أن تتحدّث
عنها كثيرًا. إن تعلّمنا ليس في الحقيقة إلاّ تذكّرًا. وطبقًا لهذه الحجّة إنّه
لضرورة من غير شكّ أن نكون قد ما تعلّمناه في زمن سابق نتذكّره في الوقت
الحاضر. وهذا لا يكون ممكنًا، لو لم تكن نفسنا في مكان ما قبل أن تأخذ
بالكون هذه الصورة الإنسانيّة. وعلى هذا النحو إذًا من المرجّح أنّ النفس
شيء خالد. وتكلّم سيمياس بدوره قائلاً: ولكن يا سيبيس كيف تثبت
هذا؟ ذكّرني بهذا فإنّي لا أتذكّره جيّدًا الآن. فقال سيبيس: إنّه يوجد حقًّا
دليل عظيم يثبت هذه الحجّة: ذلك بأن نسأل رجلاً، فإذا كان السؤال
مرتّبًا ترتيبًا منطقيًّا، فإنّه يذكر، من تلقاء نفسه، كلّ شيء كما هو في
الحقيقة. ومع ذلك إذا لم يكن عنده معرفة أو حكم صائب، فإنّه يكون
عاجزًا عن فعله. وبالمثل، إذا انتقلنا إلى الأشكال والطرق الأخرى
المماثلة. يكون لنا الحقّ إذًا في أن نعلن بكلّ تأكيد ممكن، أنّ الأمر كما
ذكرنا.

ـ قال سقراط: يمكن مع ذلك يا سيمياس ألاّ تقتنع على هذا النحو على الأقلّ. أنظر إذًا، إذا تأمّلت المسألة على هذا النحو تقريبًا، فإنّـك سوف تشاركني رأيي. لأنّ ما تجده غير قابل للتصديق هو بكلّ تأكيد: كيف أنّ ما نسمّيه تعلّمًا يكون تذكّرًا؟ فأجاب سيمياس: ليس لديّ شكّ بصدد هذا الموضوع! لكنّي أحتاج فقط أن أكون في الحـالة نفسهـا التي تتحدّث عنها الحجّة، وأن أدفع إلى التذكّر. وفي الحقيقة، إنّ سيبيس قد عاون قليلاً بالعرض الذي قام به في تذكيري وإقناعي. ومـع ذلك لن أكون أقلّ ارتياحًا لسماعي الآن بأيّ طريقة عرضتها أنت. فقال أنا؟ إنّي عرضت المسألة كما يلي: ألسنا متّفقين بدون شكّ على أنّـه لكي نتذكّـر شيئًا، يجب أن نكون قد عرفناه في وقت ما من قبل؟ ـ نعم بكلّ تأكيد.

نظريَّة الْمُثُل

من كتاب «فيدون»، ٢٦٤ ـ ٢٦٧.

فأجاب سيبيس: كلاّ، حقًّا إنّا لم نفهم جيِّدًا.

قال: ليس في ما أوشك أن أنبئكم به من جديد، فهو ما ظللت أكرّره أينما حللت، في ما سبق من نقاش، وفي ظروف غيره سلفت، فثمّة علّة قد ملكت عليّ خواطري، أريد أن أبسط لكم طبيعتها، ولا مندوحة لي عن العودة إلى تلك الألفاظ المألوفة التي يلوكها كلّ إنسان، فأزعم قبل كلّ شيء أنَّ ثمّ جمالاً مطلقًا وخيرًا مطلقًا وكبرًا مطلقًا وما إلى ذلك. سلِّم معي بهذا ولعلّي أستطيع أن أدلُّك على طبيعة العلّة، وأن أقيم لك الدليل على خلود الروح.

فقال سيبيس: تستطيع أن تمضي من فورك في برهانك، فلستُ أتردّد في أن أسلِّم لك بهذا.

فقال: حسنًا، إذًا فأحبّ أن أعلم هل تتّفق معي في الخطوة التالية، وتلك أنّه لو كان هنالك شيء جميل غير الجمال المطلق لما شككت في استحالة أن يكون ذلك الشيء جميلاً إلاّ بمقدار مساهمته في الجمال المطلق ـ. وإنّي أقرّر هذا عن كلّ شيء. أأنت موافقي على هذا الرأي في العلّة؟

فقال: نعم أوافقك

فمضى قائلاً: لستُ أعلم شيئًا ولا أستطيع أن أفهم شيئًا عن أيّ سبب آخر من تلك الأسباب الحكيمة التي يزعمونها، فإن قال لي أحد إنَّ

جمالاً ينبعث عن ازدهار اللون أو الشكل أو ما شئت من شيء من هذا القبيل، لطرحت قوله جملة، فليس لي منه إلاّ ربكتي، ولتشبّثت بفكرة واحدة دون غيرها تشبّثًا قد يكون على شيء من الحمق، ولكنّي من صوابها على يقين، وهي أنّه لا يجعل الشيء جميلاً إلاّ وجود الجمال والمساهمة فيه، مهما تكن سبيل الوصول إلى ذلك، وكيفيّة الحصول عليها، فلست أقطع برأي في الكيفيّة، ولكنّي أقرّر بقوّة أنّ الأشياء الجميلة كلّها إنّما تكون جميلة بالجمال، وعندي أنّ ذلك وحده هو الجواب المعصوم الذي أستطيع أن أدلي به لنفس أو لأيّ أحد آخر، وإنّي لأتشبّث به، ويقيني أن لن تصيبني الهزيمة قطّ، وأنّه في مكنتي أن أجيب، في عصمة من الزلل، على نفسي أو على أيّ أحد من الناس، بأنّ الأشياء الجميلة لا تكون جميلة إلاّ بالجمال. ألست توافق على ذلك؟

ـ نعم أوافق

ـ وبالكبر وحده تصير الأشياء الكبيرة كبيرة فأكبر وأكبر، وبالصغر يصير الصغير صغيرًا؟

ـ حقًّا

فلو لاحظ شخص أن (ا) أطول من (ب) بمقدار رأس، وأن (ب) أصغر من (ا) بمقدار رأس، فسترفض أن تسلّم له بهذا، وستزعم بقوّة أنّك لا تعني إلاّ أنّ الأكبر أكبر بالكبر، وبسببه، وأنّ الأصغر ليس أصغر إلاّ بالصغر، وبسببه، وهكذا تُجنّب نفسك خطر القول بأنّ الأكبر أكبر، وأنّ الأصغر أصغر، بمقياس الرأس، الذي هو هو في كلتا الحالين، وستجنّب نفسك كذلك ما في افتراض أنّ الرجل الأكبر أكبر بسبب الرأس الذي هو صغير، من سخف فظيع. ألم تكن لتخشى ذلك؟

فقال سيبيس ضاحكًا: كنت لأخشاه حقًّا

وكنت تخشى، بالطريقة نفسها، أن تقول إنّ عشرة تزيد على ثمانية باثنين، وبسببها، ولكنّك كنت تقول إنّها تزيد عليها بالعدد، وبسببه، أو أنّ ذراعين يزيدان على ذراع واحد بنصف بل هما يزيدان عليه بالكبر ـ

ذلك ما كنت تقوله لأنّ الخطر بذاته موجود في كلتا الحالين.

قال: جدّ صحيح

ـ ثمّ ألم تكن لتحذر من التأكيد بأنّ إضافة واحد إلى واحد، أو قسمة واحد، هي سبب اثنين، وكنتَ لتقسم أمام الملأ بأنّك لا تدري طريقة يجيء بها أيّ شيء إلى الوجود، إلاّ مشاطرته لجوهره الأصليّ، فينتج أنّ سبب الاثنين الأوحد هو ـ في حدود ما تعلمه أنت ـ مشاطرة الاثنينيَّة، فهذه المشاطرة هي طريقة عمل اثنين كما أنَّ مشاطرة الواحد هي طريقة عمل الواحد، وكنت ستقول إنّي مُطَّرِح ألغاز القسمة والإضافة جانبًا ـ فقد تجيب عنها رؤوس أبلغ من رأسي حكمة، وما دمت كما أنا عديم الخبرة، أفزع من ظلّي كما يذهب المثل، فلستُ أقوى على أن أتناول بالهدم مبدأ ذا أساس مكين.

كلام في الحبّ

من كتاب «المائدة» لأفلاطون، نقله إلى العربيّة الأستاذ محمد لطفي جمعه، مكتبة التأليف، القاهرة، الصفحات ٢٤٧ ـ ٢٦٢.

وبعـد مناقشـة قصيرة بـين سقراط وأريكسـماكوس وفيـدروس بدأ سقراط العظيم خطابه فقال:

(سقراط) - إنّني أثني يا أجاثون الحبيب على بدايـة مقالـك حيث ذكرت أنّه يجب أن نعرف أوّلاً طبيعة الحبّ ثمّ نعرف أعماله وهذا نظام أوافق عليه وحيث إنّك أسمعتنا مقالاً جميلاً بليغًا عن الحبّ فإنّك لا ريب قادر على أن تجيبنا على هذا السؤال وهو هل الحبّ هو حبّ شيء أو حبّ لا شيء فقال أجاثون إنّه طبعًا حبّ شيء... قال سقراط أذكر لي هل الحبّ يشتهي الشيء الذي هو موضعه قال أجاثون لا شكّ أنّه يشتهيه. سأل سقراط فإذا كان يملك الذي يشتهيه فهل يحبّه. قال أجاثون أظنّ يشتهيه ويحبّه إذا كان لا يملكه. قال سقراط: لاحظ إذًا أنّ الرغبة تشتهي ما تطلب ولا تملك ولا تشتهي إلاّ ما تطلب. فهل يريد مَن صار شهيرًا أن يصير شهيرًا من جديد وهل يريد القويّ أن يكون قويًّـا؟ فإذا شـاء الصحيح أن يكون صحيحًا والقويّ أن يكون قويًّا ينتج من هذا أنّهما لا يزالان يشتهيان منافع أمور يمتلكانها فلو فرضنا أنّ شخصًـا يملك تلك المنافع فهل يمكن أن تكون هي غاية رغبته ولو أنّ شخصًا غنيًّا يقول أريد أن أكون غنيًّا فلتقل له إنّك غنيّ ولا معنى لطلب ما هو لك وإنّما يمكنك أن تطلب استمرار تلك الحال. وينتج من هذا أنّك عندما تشتهي شيئًا تملكه إنّما تريد بذلك دوام الامتلاك. أليس الحبّ حينئذٍ هو حبّ ما ليس

في وسعنا الحصول عليه كذلك حبّ ما لا يمكن استبقاؤه في المستقبل وإن كنّا حاصلين عليه في الحال. فالحبّ وكلّ شيء يشتهي شيئًا آخر إنّما يشتهي ما هو غائب وبعيد عنه أي الشيء الذي ليس له ولا يُخفى أنّ الشيء الذي يشتهي شيئًا آخر لا بدّ أن يكون مغايرًا له. هذه هي الأشياء التي تُحبّ وتشتهى. إنّ الحبّ يحبّ ما يشتهي ولكن لا يمتلكه فالحبّ يطلب ولا يمتلك الجمال فهل يُسمّى جميلاً ما يتطلّب الجمال ولا يمتلكه؟

قال أجاثون: كلاّ. قال سقراط إذًا هل تؤكّد أنّ الحبّ جميل بعد أن سلّمت بكلّ ما سبق؟ لقد قلت بأنّ كلّ خير يُعدّ جميلاً فقال أجاثون نعم. قال سقراط فإذا كان الحبّ في حاجة إلى الجمال والأشياء الجميلة فهو لا شكّ كذلك في حاجة إلى الخير. قال أجاثون إنّني لا أستطيع أن أنقضك يا سقراط. قال سقراط إنّك لا تستطيع نقض الحقّ أمّا سقراط فإنّك تستطيع نقضه.

ثمّ ترك سقراط السؤال على طريقته المنطقيّة وقال

(سقراط) - كما قلت يا أجاثون ينبغي لنا أوّلاً أن نتكلّم عن طبيعة الحبّ ثمّ عن أعماله. قالت لي ديوتيما النبيّة أنّ الحبّ ليس جميلاً وليس خيرًا إنّما هو بين الاثنين أنّه شيطان والشيطان وسط بين الربّانيّ والإنسانيّ فسألتها عن قوّته وطبيعته فقالت إنّه يفسّر الأشياء الربّانيّة والأشياء الإنسانيّة ويصل بينها وينقل الصلوات والتضحيات من البشر للأرباب ويوصل أوامر الصلاة والعبادة من الآلهة إلى البشر. وهو يملأ الفراغ بين هذين النوعين فيربط بقوّته سائر الكون وبفضله بقي التخمين والوحي والعلم المقدّس والتكفير والتنبّؤ والسحر. والطبيعة الربّانيّة لا يمكن أن تتّصل مباشرة بالطبيعة البشريّة فكلّ ما يعطيه الأرباب للناس بفضل الاختلاط والمواصلة في نومهم وفي صحوهم هو نتيجة تداخل الحبّ. والعارف بعلم الاتّصال يُعدّ سعيدًا للغاية وله نصيب وحصّة من طبيعة الشيطان ولكن مَن يعرف فنًّا أو علمًا آخر يبقى طول حياته أسيرًا عاديًّا وهؤلاء الشياطين كثيرون ومتعدّدون والحبّ أحدهم.

فسألتها مَن ولد الحبّ فقالت ديوتيما إنَّ هذا تاريخ طويل ومع ذلك فسأشرحه لك، عندما ولدت فينوس أقام الأرباب عيدًا وبين مَن حضروه «الوفور» ابن متيس. فبعد العشاء رأت «الحاجة» تلك الغزارة العميمة فجاءت تسأل ووقفت بجانب الباب وكان «الوفور» قد سكر من شرب الرحيق لأنّ النبيذ لم يكن قد اخترع بعد فخرج إلى حديقة المشتري ونام نومًا عميقًا فأرادت الحاجة أن ترزق من الوفور بغلام لضعف حالها فرقدت بجانبه وأغرته فضاجعها فولدت الحبّ...

فالحبّ هو خادم فينوس لأنّه حمل فيه في عيد مولدها ولأنّه بطبيعته محبّ لكلّ جميل وكانت الزهرة جميلة. ولّما كان الحبّ هو ثمرة وصال الوفور والحاجة فحظّه مثل حظّ والديه فهو فقير على الدوام وبعيد عن الرقّة والجمال على عكس ما يتخيّله البشر بل هو قذر وممزّق الثياب ويطير على مقربة من الأرض ولا مأوى له ولا حذاء ينتعله وينام بلا غطاء أمام الأبواب وفي الطرق التي لا يحميها ستار وهو في تلك الأمور كلّها تابع لطبيعة أمّه وهو على الدوام يدبّر حيلة جديدة وهو في غاية الحذر والاحتراس وغنيّ بالأفكار والوسائل وهو طول حياته حكيم وساحر وسفسطائي. وحيث إنَّ طبيعته ليست خالدة وليست فانية فهو في اليوم الذي يفوز فيه ويساعده الحظّ يزهر ويزهو ثمّ يموت ثمّ يعود إلى الوجود كما هي طبيعة أبيه وكلّ ما يكسبه يفيض عنه فالحبّ ليس غنيًّا ولا فقيرًا وهو في برزخ بين العلم والجهل. إنَّ الأرباب لا تتفلسف لأنّها حكيمة والحكيم لا يتفلسف لأنّه مكتف بحكمته كذلك الجاهل لا يتفلسف لأنّه لا يتطلّب الحكمة لحسن ظنّه بنفسه. إنّما أوساط الناس هم المتفلسفون كذلك الحبّ يتفلسف لأنّه بين العلم والجهل ولأنّ الحكمة من أجمل الأشياء والحبّ يظمأ لكلّ جميل لذا هو محبّ للحكمة لأنّ الحكمة في موضع وسط بين الجهل والعلم وسبب ذلك ظاهر في نسبه فهو ابن والد غنيّ عاقل وأمّ فقيرة جاهلة.

قالت ديوتيما هذه هي طبيعة الحبّ الشيطانيّة يا سقراط وقد خلطت

الحبّ بالمحبوب الذي هو وحده الجميل الرقيق اللطيف وأطلقت صفات المحبوب على الحبّ. قلت لها أيّتها النبيّة الغريبة أنّ في كلامك روح الإقناع فإذا كانت هذه هي طبيعة الحبّ فماذا يستفيد منه البشر؟ فقالت إنّ الحبّ هو حبّ الأشياء الجميلة. فإذا سألنا أحد لماذا كان الحبّ هو حبّ الأشياء الجميلة؟ (وبعبارة أخرى ماذا يحبّ العاشق في الشيء الجميل الذي يعشقه) فما الجواب. فقلت لها إنّه يحبّ امتلاكه فقالت وماذا يملك الذي يمتلك الشيء الجميل. فقلتُ لها لا يمكنني أن أجيب لساعتي. فقالت ولو بدّلت الجميل بالخير فماذا يحبّ العاشق في الشيء المحبوب ذلك الذي يحبّ الخير. فقلت يحبّ امتلاكه فقالت وماذا يملك إذا امتلك الشيء الخير فقلت لها إنّ الجواب سهل وهو أنّه يمتلك الشيء الصالح فيكون سعيدًا. فقالت إذًا الناس تسعد بالامتلاك ومن العبث أن أسألك عمّا يطلب ذاك الذي يطلب السعادة لأنّ الجواب في السؤال ولكن هل تظنّ أنّ هذه الرغبة عامّة لدى كلّ الناس وأنّ كلّهم يطلبون أن يكون الشيء الخير ملكًا لهم وحاضرًا لديهم دوامًا. فقلت لها نعم إنّ هذه الرغبة عامّة قالت إذًا لماذا لا نقول يا سقراط إنّ كلّ الناس يحبّون إذا كان الجميع يحبّون شيئًا واحدًا ولكنّنا نقول إنّ البعض يحبّون والبعض لا يحبّون فقلت لها نعم إنّني أعجب لهذا ولا أحير جوابًا!

فقالت ديوتيما لا تعجب لأنّنا اخترنا نوعًا واحدًا من الحبّ وأطلقنا عليه الاسم العامّ الشامل لكافّة الأنواع. فقلتُ لها اضربي لي مثل تعميم اسم شيء خاصّ. قالت الشعر إنّه اسم عامّ يدلّ على كلّ سبب يخرج بواسطته شيء من لا شيء فممارسة أيّة صنعة اختراعيّة يُعدّ نوعًا من الشعر وكلّ أرباب هذه الصنائع والفنون هم شعراء ولكن لا يطلق عليهم اسم شعراء إنّما يُعرف كلّ واحد منهم باسم خاصّ به وقد فصل عن هذه الأنواع النوع المتعلّق بالموسيقى والوزن وأطلق عليه الاسم العامّ للجميع ولا يطلق اسم الشعر على غيره ولا يُسمّى شعراء إلاّ من يمارسونه كذلك الأمر في الحبّ فإنّ الحبّ بمعناه العامّ هو الرغبة الصادقة في امتلاك السعادة

وامتلاك ما كانت صفته الخير. وهذا هو أعظم وأرقى حبّ يسكن قلب الأحياء. أمّا الذين يلتمسون هذه الغاية بواسطة اكتساب الغنى أو بممارسة فنّ الجمنسطيقي (١) أو الفلسفة فإنّ كلاً منهم لا يعشقون ولا يسمّون عشّاقًا إنّما هناك نوع واحد من العشق يطلق عليه هذا الاسم ومَن يمارسون هذا النوع يُسمّون عشّاقًا وهم الذين يلتمسون الوصول إلى الرغبة العامّة بواسطة نوع واحد من الحبّ وهو النوع الذي يُعرف بالاسم الذي يُطلق على الأنواع كلّها فيؤكّد البعض أنّ العاشقين إنّما يلتمسون النصف المفقود إنّما أنا أؤكد أنّ الحبّ ليس حبّ النصف أو الكلّ إذا لم يلتق الحبّ بالخير وحيث إنّ الناس يقطعون أيديهم وأرجلهم برغبتهم إذا كانوا يظنّون أنّها مجلبة الشرّ عليهم. كذلك البشر لا يعزّزون ذاك الذي في حوزتهم لمجرّد كونه في حوزتهم إلاّ إذا أراد البعض أن يقول إنّ الشيء الخيّر ملتصق بطبيعته وهو ملك له وإنّ الشيء السيّئ الرديء هو غريب عنه وطارئ عليه وأنّه لا يحبّ إلاّ الشيء الخيّر. فإذا تقرّر ذلك فهل نستطيع أن نؤكّد أنّ الناس لا يحبّون إلاّ الخير؟ قلت بلا ريب، قالت ويحبّون أن يكون هذا الشيء ملكًا لهم وأن يكون دوامًا حاضرًا لديهم. قلت نعم، قالت ديوتيما إذا كان هذا هو التعريف العامّ للحبّ فهل يمكنك أن تقول لي ما هي أفعال الحبّ وما هي الطرق التي يصل بها للحصول على غرضه؟ فقلت لها لو علمت الإجابة على هذا السؤال يا ديوتيما ما احتجت إليك ولا عجبت لحكمتك ولا طلبت سؤالك للاستفادة، فقالت: إنّ الحبّ هو رغبة التناسل والتسلسل في الشيء الجميل في ما يتعلّق بالنفس والجسم معًا فإنّ كلاً من النفس والجسم للإنسان يحمل في ثناياه بذور التناسل فإذا بلغ الإنسان سنًّا معلومة تدفعه الطبيعة لوضع هذه البذور والطبيعة لا يمكنها تلقيح المشوّه ولكنّها تستطيع التلقيح في الجميل. فعلاقة الذكر بالأنثى في التناسل عمل مقدّس إلهيّ مع أنّ الحمل والوضع عملان خالدان في الفناء. فالجمال هو القضاء الذي يقضي بالتناسل لأجل هذا

---

(١) معناه بالحرف عن اليونانيّة رياضة البدن عاريًا.

كان الشيء المملوء بمادّة التلقيح إذا دنا من الشيء الجميل يطير فرحًا ويفيض لذّة ثمّ يأخذ في التلقيح والتناسل ولكنّه إذا دنا من الشيء المشوّه انقبض من الحزن ثمّ يقبض مادّة اللقاح عن الشيء القبيح ولا ينتج. أمّا الشخص المملوء بمادّة اللقاح ويكاد يفيض من شدّة الرغبة فيكون اندفاعه نحو الجميل قويًّا جدًّا بسبب الألم الذي يحصل له من الامتناع عن إخراج مادّة اللقاح التي يحملها. فالحبّ يا سقراط ليس إذًا هو حبّ الجميل، قلت لها إذًا ما هو قالت هو حبّ التناسل والإنتاج في الجميل. قلت لها لماذا التناسل؟ قالت لأنّه شيء خالد في الفناء. لا ينتج بالضرورة عمّا قلنا أنّنا لا نطلب الخير فقط إنّما نطلب بقاءه ملكًا لنا إلى الأبد فالحبّ هو إذًا رغبة الأبديّة. ثمّ قالت لي ديوتيما ماذا تظنّ يا سقراط سبب هذا الحبّ وهذه الرغبة ألا ترى كيف أنّ أنواع حيوانات الأرض والهواء إذا أصابتها رغبة التناسل تصاب بشبه داء يدفعها أوّلاً إلى الاختلاط الجنسيّ فإذا اختلطت استمرّت في جهاد عنيف للحصول على غذاء لذاتها ولنسلها فيحارب ضعيفها قويّها بل تفضّل الفناء على ترك نسلها فريسة للجوع فإذا قلنا إنّ البشر يفعلون هذا بعامل العقل فهل تعرف بأيّ دافع يفعل الحيوان هذا إذا أصابه الحبّ، قلت لا، قالت إنّ الطبيعة الفانية تلتمس الخلود بكلّ الوسائل ولا يمكن إتمام هذا إلاّ بالتناسل الذي يوجد فردًا جديدًا مكان القديم لأنّ الإنسان وإن كان يظنّ أنّه هو ذاته لا يتغيّر إلاّ أنّه يتغيّر عدّة مرّات في حياته بالتغيّر الذي يصيب الشعر واللحم والجسم كلّه. وليس هذا التبديل قاصرًا على جسم الإنسان بل هو أيضًا يمسّ الروح فإنّ خلاله وآراءه ورغباته وأحزانه ومخلوفه كلّها تتبدّل وبعضها يموت ولا يبقي له أثر ويتلوها غيرها والأغرب من هذا أنّ معرفة الإنسان ذاتها تتجدّد كذلك كلّ شيء من أفكارنا تحدث له الثورة ذاتها. وإنّ ما يسمّى بالتأمّل أو تمرين الذاكرة إنّما هو علم فرار الذاكرة أو رحيلها لأنّ النسيان هو خروج المعرفة والتأمّل يدعو إلى الذهن ذاكرة جديدة غير التي ذهبت فيحتفظ بالمعرفة ويستبقيها فالمعرفة مهما تغيّر مكانها وتحوّلت فهي هي على الدوام وبهذه الطريقة يحتفظ بكلّ شيء وليس معنى هذا أنّه ثابت وخالد مثل الشيء

الربّانيّ إنّما هو يترك في مكان الشيء القديم الفاني شيئًا جديدًا يشبهه وبهذه الوسيلة يا سقراط يكون للجسم والأشياء الأخرى نصيب في الخلود أمّا الشيء الخالد فخالد بمعنى آخر. فلا تندهش إذا رأيت كلّ شيء بطبيعته يعتزّ بما ينتج عنه لأنّ هذا الحبّ الصادق هو تعلّق بأذيال الأبديّة. فقلت لها يا أيّتها الحكيمة هل هذا الذي قلت صدق؟ قالت، كأنّها فيلسوف مغالط، إذا نظرت إلى حبّ المجد وتفاني الرجال في سبيل العلى أدركت كلّ ما قلت لك وعلمت السرّ في حبّ الخلود وبقاء الذكر. إنّ مَن كانت أبدانهم وحدها محمَّلة بعنصر الخلود يجذبون نحو النساء ويبحثون بواسطة إنتاج الأولاد عمّا يتخيّلون فيه السعادة والبقاء والذكر الخالد ولكن الذين تحمل نفوسهم أكثر من أجسامهم تراهم يلدون ويضعون ما هو أكثر ملاءمة للنفس. وما هو الملائم للنفس؟ هو الذكاء وكلّ قوّة أخرى من قوى العقل وكلّ لذّة وجدها الشعراء والمتفنّنون المتعلّقون بفنون الاختراع والخلق. وأعظم أنواع الحكمة هي التي تنظّم الحكومة وحياة الأسر وهي المسمّاة بالعدل والاعتدال فمَن يشعر منذ صباه بأنّ نفسه حامل بهذه المفاخر فهو ربّانيّ النفس فلمّا يحين الوقت يريد أن ينتج، فيهمّ ليبحث عن الجميل الذي يمكنه أن يضع فيه ما هو حامل لأنّه ليس هناك تناسل في المشوّه فهو يضمّ الأجسام الجميلة طائعًا للمبدأ الذي في نفسه والذي يريد على الدوام الخلود والبقاء فإذا لقي مع جمال الشكل نفسًا جميلة كريمة لطيفة فهو يضمّ الاثنين معًا ويبدأ بتهذيب موضع حبّه ثمّ توحي إليه رغبة شديدة في أن يصرّح بما هي الفضيلة وماذا ينبغي أن يكون عليه ذاك الذي يريد امتلاكها وما هي الواجبات التي تقتضيها لأنّه بمجرّد اختلاطه بالشيء الجميل ولمسه يضع ما كان يحمله منذ صباه ويغذّي ويهذّب الذي يخرج منه مع موضع حبّه الذي لا تنفصل صورته عن ذهنه في غيابه أو في حضوره ولهذا كان الذين يتّحدون على هذه الصفة يكونون مرتبطين برابطة أقوى وحبّ أعظم لكونهم يخلّفان نسلاً أعزّ وأجمل من نسل الأزواج الآخرين. وكلّ مَن يفكّر في النسل الذي تركه هومير وهسيود وغيرهما من كبار الشعراء وفي أنّ هذا النسل هو مصدر ذكراهم الخالدة وشهرتهم

الدائمة أو ينظر إلى بنات نفس ليكرجوس أو إلى القوانين التي خلّفها صولون في الأعمال الكبرى التي تركها العظماء في بلاد اليونان وفي بلاد البربر أثرًا وعهدًا للحبّ الذي كان بينهم وبين الجمال يفضّل أن يكون والدًا لمثل هؤلاء الأطفال دون الأطفال الذين يولدون في شكل إنسانيّ لأنّ الشرف الإلهيّ والثناء الإنسانيّ عادا عليهم من مثل هؤلاء الأطفال ولكن لم يعد عليهم شيء منهما بسبب الأولاد الآدميّين!

إنّ الذي يتوق إلى الحبّ الحقيقيّ ينبغي له منذ صباه أن يسعى في الاتّصال بالأشكال الجميلة ثمّ يجعل شكلاً واحدًا جميلاً موضعًا لحبّه ثمّ يلقّحه بالمفاخر العقليّة ثمّ عليه أن يعتقد أنّ الجمال أينما حلّ هو شقيق الجمال في أيّ شكل آخر فإذا كان واجبه أن يتقصّى أثر الجمال في الأشكال فيكون من الجهل أن لا يعلم أنّ الجمال واحد وإن تعدّدت الأشكال فيطفئ قليلاً من جذوة تعلّقه بشكل واحد ليقف حبّه على سائر الأشكال ثمّ هو كذلك يعتبر جمال النفوس أرقى من جمال الأبدان فإذا وجد شخصًا ذا نفس جميلة ولكن زهرتها ذوت فإنّ ذلك لا يمنعه عن وقف حبّه وعنايته على هذا الشخص واتّخاذه رفيقًا لإنتاج الأشياء الجميلة التي تحملها نفسه ثمّ يكون واجبه أن يهذّب هذا الشخص فيبدأ بتعليمه العلم ليرى فيه جمال الحكمة وبذا يتأمّل في الجمال فيخلص من ربق عبادة الجمال والحبّ في شكل خاصّ بل يلتفت بعين نفسه إلى محيط الجمال العقليّ فيستخرج بجمال الأشكال التي يراها ما كان كامنًا في نفسه من أفكار الحكمة وإذا ما قوي واشتدّ يشتغل بعلم واحد وهو علم الجمال العامّ.

ومَن تعلّم وتهذّب في الحبّ إلى هذه الدرجة بتأمّله في الأشياء الجميلة بالتدريج وحسب ترتيبها الوجوديّ فقد حصل الآن على غاية الحبّ ويرى فورًا وفجأة نوعًا من الجمال عجيبًا في طبيعته وهذا هو الجمال الذي لأجله تكبّدت كلّ هذه المشاقّ. وهذا الجمال خالد ولا يمكن إنتاجه ولا يمكن إهلاكه ولا يمكن زيادته ولا نقصه وهو لا يشبه الأشياء الأخرى في أنّه جميل من جهة ومشوّه من جهة أخرى وليس جميلاً بالنسبة للشيء

ومشوَّهًا بالنسبة لشيء آخر وليس هو جميلاً هنا ومشوَّهًا هناك وليس جميلاً في اعتبار إنسان ومشوَّهًا في اعتبار إنسان آخر ولا يمكن تصوُّر هذا الجمال للذهن كتصوُّر جمال الأيدي والوجه أو أي عضو من البدن أو تصوُّره كجمال علم من العلوم. وليس له وجود معيَّن وليس في الأرض أو في السماء أو في مكان آخر ولكنَّه على الدوام ذو شكل واحد ثابت لا يتغيَّر ملائم لذاته.

وكلُّ الأشياء الأخرى جميلة بواسطته مع فرق واحد وهو أنَّها عرضة للإنتاج والهلاك ولكنَّه ليس عرضة للزيادة والنقص وهو ممتزج بالحقيقة ذاتها. فهو يخرج الفضيلة ذاتها ويتغذَّى بها ويصبح عزيزًا لدى الأرباب فإذا صحَّت هذه النعمة لبشر كان هو لا شكَّ خالدًا غير فان.

هذا هو يافيدروس ما قالته لي تلك النبيَّة الغريبة وقد اقتنعت بقولها فشغلت نفسي من ذلك الحين بإقناع الآخرين بأنَّه لا يوجد رفيق غير الحبّ لإيجاد الاتّصال بين الخلود وبين طبيعتنا البشريَّة الفانية لذا أطلب من كلّ منكم أن يكرِّم الحبّ ويشرِّفه ولهذا أنا الآن أحمد الحبّ على قدر استطاعتي وهذا المقال الذي قلته هو هديَّة وثناء وصلاة منّي إلى الحبّ.

الخير الأسمى

من كتاب «جمهوريّة أفلاطون»، نقله إلى العربيّة الأستاذ الشيخ حنّا خبّاز، الطبعة الثالثة، المطبعة العصريّة، مصر، الصفحات ١٦٣ - ١٦٧.

سقـراط: ـ يوجـد، حتّى أسمى منها. وهنـا لا نفكّـرنّ في أوعـر المسالك، كما هي خطّتنا، بل على الضدّ يجب ألاّ نرضى بأقلّ من أكمل إيضاح. أوَليس من السخافة أن يهتمّ المرء في مواضيع تافهة، جادًّا كلّ الجدّ في إتقانها وكمالها، وفي الوقت نفسه لا يحسب أهمّ المصالح وأسماها جديرة بتلك العناية، ليبلغ بها أوج الكمال؟

أديميتوس: ـ الشعور غاية في الصواب. ولكن أتظنّ أنّ أحدًا يدعك تذهب ما لم يسألك ما هو العلم الذي تدعوه «الأسمى»، وماذا تتناول أبحاثه؟

س: ـ حقًّا إنّي لا أظنّ هذا الظنّ، فسلني أنت. ولقد سمعت الجواب مرارًا كثيرة. فإمّا أنّك نسيتـه الآن، أو أنّك تـريد أن تشغلني بالمعارضة، وأرجّح الثاني. لأنّك سمعت مرارًا، أنّ «صورة الخير» هي موضوع العلم الأسمى. وأنّ امتزاج هذا الجوهر بالأشياء العادلة، وسائر الأجسام المخلوقة، يجعلها نافعة ومفيدة. وسترى الآن، دون ما ريبة، إنّني سأقول هذا، وأقول عدا ذلك أنّنا لم نتعرّف هذا الجوهر معرفة تامّة. وإذا كان ذلك كذلك ـ فإذا قلت إنّنا عرفنا كلّ شيء آخر، معرفة تـامّة إلاّ هذا ـ فإنّك تدرك أنّ علمنا لا يفيدنا شيئًا. كما أنّ امتلاكنا كلّ شيء، دون امتلاك الخير، لا يفيدنا. أو تظنّ أنّ امتلاكنا كلّ شيء، مع استثناء الخير، يحسب ربحًا؟ وبعبارة أخرى، أن نتجـرّد من كلّ فهم صـالح وجميل؟

أد: صدّقني أنّي لا أظنّ

س: ـ وأنت عالم أنّ الخير الأعظم عند العامّة هو «السرور»، وعند الخاصّة هو «البصيرة»[1]

أد: ـ مؤكّد أنّي أعلم ذلك

س: ـ وأنّك عالم يا صديقي، أنّ دعاة الرأي الثاني، لا يمكنهم تبيان ما يعنون «بالبصيرة» وهم مضطرّون أن يفسّروها بأنّها إدراك باطنيّ «للخير»

أد: ـ نعم، فإنّهم في مشكل سخيف

س: ـ حقًّا إنّهم كذلك، ما داموا يزدروننا لجهلنا «الخير» وعلى الأثر يخاطبوننا مخاطبة العالمين ما هو، فإنّهم يقولون لنا إنّ الخير الأعظم هو «إدراك باطنيّ للخير» زاعمين أنّنا نفهم معناهم حالما يلفظون كلمة «خير»

أد: ـ صحيح تمامًا

س: ـ أوليس خطأهم كخطأ الذين وحّدوا الخير والسرور، مع أنّهم أجبروا على التسليم بأنّ بعض المسرّات شرّ، ألم يجبروا؟

أد: ـ حقًّا إنّهم أجبروا

س: ـ فينتج عن ذلك أنّهم، ولا بدّ، يسلّمون بأنّ الشيء الواحد، يكون في وقت واحد، خيرًا وشرًّا. أليس كذلك؟

أد: ـ يقينًا أنّه ينتج عنه هكذا

س: ـ أفلا يتّضح أنّ في هذا الموضوع تناقضًا تامًّا؟

أد: ـ فيه تناقض دون شكّ

س: ـ وشيء آخر. أليس واضحًا أنّ أشخاصًا كثيرين مستعدّين أن يعملوا ـ أو يظهروا أنّهم يعملون، وأن يمتلكوا، أو يظهروا أنّهم يمتلكون ـ ما يظهر أنّه عادل وجميل، دون أن يكون الواقع ما ظهر؟ على أنّه لا أحد يكتفي في الخيرات بمجرّد الظاهر بل كلّ إنسان يطلب الحقيقة، وأشباه الحقيقة هنا، إذا لم تكن في موضع آخر، منبوذة ومحتقرة عند الناس.

---

(١) تحتمل الكلمة اليونانيّة «فرونمسيس» المعنيين، البصيرة والحكمة العمليّة.

أد: ـ نعم، إنَّ ذلك واضح

س: ـ فهذا الخير هو ضالّة كلّ نفس المنشودة. وهو غاية غايات مساعيها، ونحسبُه إلهيًّا، لكنّها تتلبَّك في استكناهه، عاجزة عن التمتُّع بالثقة الراهنة باتّصالها به، كما تتمتَّع باتّصالها بغيره من الأشياء. ولذلك تخسر كلّ فائدة يمكن استخراجها من تلك الأشياء، فتجزم أنَّ التعامي الذي وصفناه، في موضوع جليل الشأن كهذا، أشهر المميِّزات في سجيَّة رجال الدولة، الذين أنيط بهم كلّ شيء

أد: ـ كلاً كلاً

س: ـ فما دامت الأشياء العادلة والجميلة غير معروفة بأيّ صورة تكون خيرًا، فلا أرى لهذه الأشياء قدرًا كبيرًا عند حاكم يجهل هذه النقطة. وأرى أنَّ لا أحد يبلغ حدّ المعرفة التامّة في كنه الجميل والعادل، ما لم يعرف كنه الخير

أد: ـ إنَّك مصيب في رأيك

س: ـ أفلا يكون ترتيب نظامنا كاملاً إذا كان الحاكم الذي يراقبه متضلِّعًا من معرفة هذه الموضوعات؟

أد: ـ من كلّ بدّ. ولكن يا سقراط، أتقول إنَّ الخير الأعظم هو العلم أو السرور، أو شيء آخر يختلف عنهما؟

س: ـ هيهات يا صديقي. فإنّي طالما رأيتك لا تعدل عن آراء الغير في هذه المواضيع

أد: ـ وأراه خطأً بيِّنًا يا سقراط أن يقف المرء الزمن الطويل في هذه المسائل، فيتعرَّف آراء الآخرين، دون أن يكوِّن رأيًا خاصًّا فيها.

س: ـ أفمن الصواب أن يتكلَّم المرء في ما لا يعلمهُ بصورة مَن يعلم؟

أد: ـ ليس بصورة مَن يعلم. ولكنّي أرى أنّه من الصواب أن يميل إلى إبداء رأيه، في ما هو جدير بالاهتمام

س: ـ ألا ترى أنَّ الآراء الخالية من العلم قبيحة، وخير ما يقال فيها إنّها عمياء؟ أو تظنّ أنَّ مَن لا يقودهم الذهن الصافي، ولا يتمكَّنون

من امتلاك صائب الرأي، يمتازون بشيء عن العميان الذين يزعمون، وهم عميان، أنّهم سائرون في قويم المسالك؟

أد: ـ لا يمتازون البتّة

س: ـ أفتروم النظر في مواضيع قبيحة وعمياء ومعوجّة، وفي إمكانك أن تسمع آراء الآخرين في الأشياء الجميلة البهيّة.

فصاح غلوكون: ـ أتوسّل إليك يا سقراط أن لا تكفّ عن البحث كأنّك انتهيت منه. فإنّا لنرضى أن نستأنف محاورتك في الخير الأعظم، ولو مقتصرًا على المنهج الذي انتهجته في محاورتك في العدالة والعفاف وأخواتهما.

س: ـ وأنا أرضى، كلّ الرضا، يا صديقي. على أنّي لا أثق بمقدرتي. وأخشى أن يجعلني تهوّري الأخرق موضوع هزء. فيا سيّدي العزيز، دعنا نطوي كشحًا عن كلّ بحث يتعلّق في كنه «الخير الأعظم» في الوقت الحاضر. لأنّي أرى ذلك أسمى ممّا أتيح لنا بلوغه في شوطنا الحاليّ. على أنّني أرغب في محادثتكم في «وليد الخير الأعظم»، الحامل أقرب صور المشابهة له، بشرط أن يرضيكم ذلك، وإلاّ فإنّي أعتزلهُ أيضًا.

غلوكون: ـ لا. لا تعتزل. أخبرنا عن هذا الوليد، وستظلّ مدينًا لنا برأس المال

س: ـ كنت أودّ لو أنّي قادر على دفع رأس المال، عوض الاقتصار على أرباحه، فها أنا أقدّم لكم أغصان «الخير الأعظم» وثماره. فقط حذار أن أخدعكم، عن غير قصد منّي، بإعطائي إيّاكم أوصاف الابن غير الشرعيّ.

غ: ـ سنتوقّى ذلك ما أمكن، فتفضّل، قل.

س: ـ سأقول حالما يتمّ الاتّفاق بيننا، وتتذكّرون المقرّرات التي أوردناها في القسم السابق من بحثنا وقد تكرّرت قبل الآن مرارًا عديدة

غ: ـ وما هي تلك المقرّرات؟

س: ـ قد حكمنا، في بحثنا، وجود أشياء كثيرة جميلة وصالحة إلخ

غ: ـ حقًّا أنّا حكمنا

س: ـ وحكمنا أيضًا بوجود الجمال الجوهريّ، ووجود الصلاح الجوهريّ، وهكذا بردّ كلّ تلك الأشياء، التي كنّا قد اعتبرناها متعدِّدة، إلى صيغة واحدة، ووحدة واحدة، تتّصف كلّ واحدة منها بأنّها كائن مستقلّ

غ: ـ تمامًا هكذا

س: ـ وقلنا إنّ الأفراد تتمثّل للعين لا للذهن الصرف. أمّا المُثُل فتتمثّل للعقل لا للعين

غ: ـ يقينًا

س: ـ فبأيّ أقسام أجسادنا نرى المرئيّات؟

غ: ـ بالعين

س: ـ وبالأذن تدرك المسموعات، وببقيّة الحواسّ سائر المحسوسات؟

غ: ـ نعم

س: ـ فهل لاحظت أنّ صانع الحواسّ كوّن حاسّة البصر، أبدع تكوين، فكان بصرًا؟

غ: ـ ليس بالتمام

س: ـ فانظر في الأمر بالصورة الآتية. أيوجد نوع آخر تطلبه الأذن والصوت لإتمام وظيفتها، فتكون هي سامعة وهو مسموعًا، وبفقده تتعطّلان، فلا الصائت بمسموع ولا الأذن بسامعة؟

غ: ـ لا يوجد شيء من هذا القبيل

س: ـ وعندي أنّه يندر وجود حاسّة أخرى تطلب شيئًا ثالثًا من هذا النوع، على فرض وجودها، أفتقدر أن تذكر واحدة منها؟

غ: ـ لا أقدر

س: ـ أمّا في حاسّة البصر، والشيء المنظور، أفلا ترى أنّها يستلزمان شيئًا آخر إضافيًّا؟

غ: ـ وكيف ذلك؟

س: ـ مع وجود البصر في العين، ومحاولة صاحبها أن يستعملها،

ومع وجود اللون في المرئيّات، فما لم يكن هنالك شيء ثالث، مختصّ بهذا الغرض، فإنّك عالم أنّه لا العين ترى، ولا الألوان تُرى

غ : ـ ما هو ذلك الشيء الثالث الذي تشير إليه؟

س : ـ معلوم أنّي أشير إلى النور

غ : ـ مصيب

س : ـ فيظهر أنّ حاسّة البصر، بين كلّ الأزواج المار ذكرها، ومزيتها التي هي فعل البصر، قد ارتبطا بأشرف الربط، الذي طبيعته جليلة الشأن، إلاّ إذا كان النور عديم الاعتبار

غ : ـ كلاّ أنّه أعظم من أن يحسب عديم الاعتبار

س : ـ فمَن من آلهة السماء هو مبدع النور وناشرهُ؟ ومَن الذي يمكّن نوره عيوننا من أن ترى واضحًا، ويكشف عن وجود المرئيّات؟

غ : ـ هنالك رأي واحد فقط، وهو أنّ سؤالك يشير إلى الشمس

س : ـ فالعلاقة بين بصر العين وبين هذه الإلاهة هي من النوع التالي أليس كذلك؟

غ : ـ صف ذلك النوع

س : ـ ليس البصر، ولا العين نفسها التي هي مركز البصر، يمكن حسبانها هي والشمس شيئًا واحدًا

غ : ـ كلاّ بالتأكيد

س : ـ ومع ذلك فالعين في ظنّي أشبه الأشياء بالشمس

غ : ـ نعم بالتمام

س : ـ أوليست القوّة التي تمتلكها العين موهوبة لها من الشمس؟ ومستقرّة فيها كشيء مكتسب؟

غ : ـ حقًّا، تمامًا

س : ـ فاعلم إذًا أنّ الشمس هي ما عنيته «بمولود الخير». وقد ولدها «الخير الأعظم» على صورته ومثاله، أي إنّ علاقتها بالعالم المنظور، بالبصر وبأشياته، هي كعلاقة الخير الأعظم في العالم الروحيّ بالذهن والموضوعات

غ: ـ وكيف ذلك، زدني إيضاحًا إذا شئت

س: ـ هل تعلم أنّه متى حوّل الإنسان نظره عن المرئيّات، التي نشر النور عليها حلّة بهيّة، بديعة الألوان، وشرع ينظر بنور الليل الضعيف، من قمر ونجوم، ضعفت عيناه، فيكون قريبًا من حال العمى، كأنّ ليس في عينيه قوّة البصر

غ: ـ أعلم ذلك تمام العلم

س: ـ ولكن الشخص نفسه، متى حوّل نظره إلى المرئيّات بنور الشمس، رأت عيناه كلّ شيء جليًّا، فكانت مقرّ البصر

غ: ـ لا شكّ في ذلك

س: ـ وبهذا القياس نفسه افهم حال النفس كما يأتي: متى اتّجهت نحو موضوع، سطعت عليه أنوار الحقيقة والوجود الحقيقيّ، أدركت ذلك الموضوع بفعل الذهن، ففهمته وبرهنت بذلك على أنّ فيها إدراكًا. على أنّها إذا اتّجهت نحو ما اكتنف بالظلام من موضوعات ـ عالم الولادة والموت ـ استقرّت على قمّة «التصوّر» فضعف بصرها، وكان تصوّرها متردّدًا متقلقلاً، فكأنّها فقدت قوّة الإدراك.

غ: ـ حقيق أنّها كذلك

س: ـ فهذه القوّة التي تهب للموضوعات ما فيها من معرفة يقينيّة، فتجعلها معروفة، وتهب لعارفها قوّة الإدراك، هي ما يجب اعتباره «صورة الخير» الجوهريّة. ويجب أن تحسبها أصل العلم والحقيقة، على قدر ما يتاح إدراك الحقيقة. ومع أنّ المعرفة والحقيقة كلتيهما جميلة جدًّا، فمن الصواب أن تحكم أنّ الخير شيء ممتاز عنهما ويفوقهما جمالاً. وكما في حال المشابهة هكذا هنا، من الصواب حسبان النور والبصر مماثلين الشمس ولكنّه من الخطأ حسبانهما والشمس شيئًا واحدًا. كذلك العلم والحقيقة، فإنّ من الصواب حسبانهما مثل الخير، ولكن من الخطأ اعتبار أحدهما الخير نفسه. لأنّ قيمة الخير أسمى منهما جدًّا.

غ: ـ الذي يشتمل على ما لا يوصف من معاني الجمال، وإذا كان

ليس أصل العلم والحقيقة فقط، بل يفوقهما جمالاً. فلا أظنّ أنّك تعني به «اللذّة» ـ السرور ـ

س: ـ صه. لا كلمة واحدة من هذا النحو. بل الأجدر بك أن تفحص الإيضاح بالطريقة التالية

غ: ـ أرني كيف؟

س: ـ أظنّ أنّك تسلّم أنّ الشمس تهب للمرئيّات حيويّتها ونماءها وغذاءها، لا ظهورها فقط، مع أنّها هي نفسها غير متّصفة بالحياة.

غ: ـ مؤكّد أنّها غير متّصفة بالحياة

س: ـ فسلّم إذًا أنّ مواضيع المعرفة، بالقياس نفسه، تستمدّ من «الخير الأعظم» يقينيّة وجودها وجوهريّته، لا معروفيّتها فقط. مع أنّ «الخير» نفسه أسمى من أن يوجد مع الوجود الحقيقيّ، بل هو يفوقه فعلاً قوّة وسموًّا.

ما هي العدالة؟

من كتاب «جمهوريَّة أفلاطون»، نقله إلى العربيَّة الأستاذ الشيخ حنّا خبّاز، الطبعة الثالثة، المطبعة العصريَّة، مصر، الصفحات ٦ ـ ٩، ١٣ ـ ١٦، ٢٢ ـ ٢٥.

ما هي العدالة؟

سقراط: - أحسنتَ البيان يـا سيِّدي سيفـالس، ولكن ماذا تفهم بالعدالة؟. وماذا تقول فيها؟ - أتحدّها بأنّها ليست أكثر ولا أقلّ من صدق المقال، وردّ ما للغير، أم نقول إنّ الفعلَ الواحد يُحسب في بعض الأحوال عدلاً، وفي بعضها تعدِّيًا؟. أعني أنَّ كلَّ إنسان يسلِّم أنّه إذا استعار من صديقه أسلحة خطرة، وصديقه سليم العقل، فليس من العدالة أن يردَّها له، وقد أصيب في عقله، وصار وجودها في يده خطرًا على حياته فلا يحسب مَن ردّها عادلاً، كما لا يحسب عادلاً مَن أخبر إنسانًا كهذا، في حال كهذه، كلّ الحقيقة.

سيفالس: - أصبت.

س: - فردّ العارية، وصدق القول، ليس تحديدًا صحيحًا للعدالة.

بوليمارخس: - يجب أن يكون صحيحًا يا سقراط، إذا كنّا نثق بسيمونيدس.

سيفالس: - وعلى كلٍّ فإنِّي أترك الحديث لكما إذ قد حان وقت ذهابي للذبائح.

س: - فيرثك بوليمارخس في الحديث، أليس كذلك؟

سيفالس (متبسِّمًا): - مَن كلّ بدّ - قال ذلك وخرج لإتمام فريضة الذبائح.

س: ـ قل لي يا وارث الحديث، ما هو حدّ العـدالة المأثور عن سيمونيدس؟

العدالة بحسب تحديد سيمونيدس

بوليمارخس: ـ العدالة هي أن يُردّ لكلٍّ ماله. وأرى أنَّ سيمونيدس قد أجاد بهذا التحديد.

س: ـ يعزّ عليَّ أن أرفض تحديد سيمونيدس، لأنّه حكيم وملهم، وربّما تفهم أنت معناه يا بوليمارخس، أمّا أنا فلم أوفّق إلى فهمه. لأنّه واضح أنّه لا يعني شيئًا ممّا ذكرنا أي «ردّ الإنسان لصديقه، مجنونًا، ما أودعه إيّاه عاقلاً». مع أنّي أسلّم أنَّ الوديعة هي لصاحبها، أليست له؟

ب: ـ بلى

س: ـ ومع ذلك فإذا طلبها في حال جنونه، فلا يجوز ردّها له، أيجوز؟

ب: ـ حقًّا أنّه لا يجوز.

س: ـ فالظاهر أنَّ سيمونيدس قصد شيئًا آخر بقوله: «إنَّ العدالة هي أن يُرَدّ للمرء ما هو له»:

ب: ـ مؤكّد أنّه قصد شيئًا آخر. لأنّه يرى أنّه على الأصدقاء أن يفعلوا لأصدقائهم خيرًا لا شرًّا.

س: ـ فهمت، فمَن ردّ ذهبًا أودعه. وكان في الردّ والاسترداد مضرّة للصديق فليس ردّهُ عدالة، مع أنَّ الذهب هو لَمن استردّه. أليس هذا ما ترتئي أنَّ سيمونيدس يعنيه؟

ب: ـ هذا هو بالتأكيد.

س: ـ حسنًا، أفنردّ لأعدائنا ما هو لهم؟

ب: ـ دون شكّ نردّ ما هو لهم. فللعدوّ على العدوّ دين، قد يكون ضارًّا. والضرر مأثور في موقف كهذا.

س: ـ فيظهر أنَّ سيمونيدس أعطانا حدًّا مبهمًا كاللغز في ما هي

العدالة، وظاهر أنَّه يفهم جيِّدًا أنَّ العدالة هي إعطاء كلّ ما يوافقه. ذلك ما أسماه «حقّه» أو ما هو «له» فاسْمَح لي أنَّ أسألك أن تجود عليَّ هنا برأيك. لو أنَّ سائلاً سأله قائلاً: ـ يا سيمونيدس، إذا كان ذلك كذلك، فما هي الأشياء المقدَّمة للناس كواجبةٍ ومفيدة في فنّ يدعونه طبًّا، وما الذي يتناولها، فماذا تظنّ أنَّه يجيب؟

ب: ـ لا ريب في أنَّه يجيب أنَّ المتناول هو الجسم، والأشياء المقدَّمة هي العقاقير والطعام والشراب.

س: ـ وما هو الفنّ الذي يؤتي الموادّ ما يلائمها، ويدعى طهيًا، وما الذي يتناولها؟

ب: ـ الأشياء هي التوابل والبهارات، تتناولها أنواع الطعام.

ما تقدِّمه العدالة ومن ثمّ الذين يتناولونه

س: ـ حسنًا، فماذا يقدِّم الفنّ الذي يدعى عدالة؟ ومَن الذين يتناولونه.

ب: ـ إذا رمنا الصواب يا سقراط، باعتبار ما قرَّرناهُ آنفًا، فالجواب هو: إنَّ العدالة تقدِّم النفع والضرر، والذين يتناولونها هم الأصحاب والأعداء.

س: ـ فسيمونيدس يحسب نفع الصديق، ومضرّة العدوّ، عدالة، أهذا معناه؟

ب: ـ هكذا أظنّ.

س: ـ مَن هو الأقدر على منفعة أصحابه، ومضرّة أعدائه إذا مرضوا، باعتبار الصحّة وعدمها؟

ب: ـ هو الطبيب.

س: ـ ومَن هو الأقدر على صنع الخير للأصدقاء، أو الضرر للأعداء، في أسفار البحار بالنسبة إلى أخطارها؟

ب: ـ هو الربّان.

س: ـ حسنًا. ففي أيّ عملٍ، وأيّة حال، يكون العادل أقدر على نفع الصديق ومضرّة العدو؟

ب: ـ في حال الحرب، بمحالفته الفريق الواحد، وعدائه الفريق الآخر.

س: ـ حسنًا، فالطبيب يا عزيزي بوليمارخس عديم النفع للأصحّاء

ب: ـ حقيقة.

س: ـ والملاّح عديم النفع لَمن هم على اليابسة.

ب: ـ نعم

س: ـ فهل العادل أيضًا عديم النفع لَمن ليسوا في حرب؟

ب: ـ لا أظنّ.

س: ـ فالعدالة إذًا مفيدة حتّى في وقت السلم.

ب: ـ مفيدة

س: ـ وكذلك الزراعة، أليس كذلك؟

ب: ـ بلى.

س: ـ وذلك لاجتناء ثمر الأرض؟

ب: ـ نعم.

س: ـ كذلك فنّ السكافة نافع.

ب: ـ نعم.

س: ـ كواسطة للحصول على الأحذية.

ب: ـ حقيق.

س: ـ فأيّ نفع، أو نيل، تضمن العدالة في السلم؟

ب: ـ العهود يا سقراط.

س: ـ الشركة تعني بالعهود أم شيئًا آخر؟

ب: ـ الشركة لا غير.

س: ـ إذن هل العادل هو الشريك الأنفع في لعب النرد، أم اللاعب البارع؟

ب: ـ اللاعب البارع.

س: ـ وفي رصف الحجارة، وتنضيد القرميد، العادل أنفع أم البنّاء لقانونيّ؟

ب: ـ البنّاء القانونيّ.

س: ـ فباعتبار أيّة شركة يمتاز العادل على العوّاد، ما دام العوّاد أمهر منه بضرب الأوتار؟

ب: ـ أظنّ في الشركة الماليّة.

س: ـ ربّما يستثنى من ذلك، يا بوليمارخس، حال استعمال المال، كما في شراء حصان أو بيعة. فحينذاك يكون تاجر الخيل أنفع من العادل.

ب: ـ ظاهر أنّه أنفع.

س: ـ وفي شراء سفينة أو بيعها، بانيها أو ربّانها أنفع من العادل.

ب: ـ هكذا أرى.

س: ـ فوالحالة هذه، متى يكون العادل أنفع الناس طرًّا في أمر الفضّة والذهب؟

ب: ـ حين تروم إيداع أموالك، في حرز حريز، يا سقراط.

س: ـ أي حين حفظه في الخزانة وعدم استعماله في أيّ عمل؟

ب: ـ تمامًا هكذا.

س: ـ ففائدة العدالة ماليًّا محصورة في حال عدم التصرُّف بالمال

ب: ـ هكذا يظهر

س: ـ والعدالة مفيدة أيضًا للفرد والشركة حين حفظ المكسحة، ولكن في حال استعمالها تخلي العدالة الميدان لفنّ التشذيب لأنّه هو الأنفع.

ب: ـ الأمر جليٌّ.

س: ـ أوتعني أنَّ العدالة نافعة في حال حفظ الدرع والناي، وعدم استعمالها، ولكن في حال استعمالها تحتاج إلى فنّ الجنديّ والموسيقيّ؟

ب: ـ لا بدَّ.

متى تنفع العدالة

س: ـ وهكذا الحال باعتبار كلّ شيء، العدالة عديمة النفع حين استعماله، ولكنّها نافعة في حال إهماله؟

ب: ـ هكذا يظهر.

س: ـ فلا يمكن أن تكون العدالة يا صاحبي أمرًا ذا شأن كبير إذ انحصر نفعها في حال الإهمال. ولكن دعنا نبحث هكذا: ـ أليس الخبير في الملاكمة، حربًا أو لعبًا، خبيرًا أيضًا في تلقّي الضربات؟

ب: ـ أكيد.

س: ـ أوَليس أكيدًا أيضًا أنّ الاختصاصيّ في دفع المرض، وصدّ هجماته، بارع أيضًا في نفثه في الآخرين؟

ب: ـ هكذا أظنّ.

س: ـ ولا ريب في أنّ الخفير، الساهر على الجيش هو قادر أيضًا على سرقة خططه وحركاته.

ب: ـ بالتأكيد.

س: ـ فكلّ ما كان الإنسان بارعًا في حفظه كان بارعًا في سرقته؟

ب: ـ هكذا يظهر.

س: ـ فإذا كان العادل خبيرًا في حفظ الدراهم فهو خبير أيضًا في سرقتها.

ب: ـ أعترف أنّ المحاورة تتمشّى في هذه الوجهة.

س: ـ فأدّى بنا البحث إلى أنّ العادل لصّ باعتبار ما. والظاهر أنّك أخذت ذلك عن هوميرس. فإنّه قد أعجب بأوتوليخوس، جدّ أولسيس لأمّه، لأنّه فاق الجميع في السرقة والبهتان. فبناء على كلامك وكلام هوميرس وسيمونيدس، تظهر العدالة نوعًا من اللصوصيّة، والغرض منها نفع الصديق ومضرّة العدوّ. أهذا ما تعني؟

ب: ـ كلاّ. لكنّني لا أعرف ما عنيته. وعلى كلّ أرى أنّ نفع المرء أصحابه ومضرّته أعداءه، عدالة.

(...)

شأن السفسطائيّين

ثراسيماخس: ـ حقًّا أنّك شخص طروب. ولكن عليك علاوة على الإرشاد، أن تدفع مالاً.

سقراط: ـ سأدفع حين أملك شيئًا من المال.

غلوكون: إنّك تملك، فإذا كان الأمر متوقّفًا على المال فقل ذلك يا ثراسيماخس. فإنّ كلاًّ منّا مستعدّ أن يقرض سقراط.

ث: ـ ذلك مؤكّد. وعليه، فيمكن سقراط أن يتبع معي أسلوبه الخاصّ، أي أنّه لا يجيب، بل ينتقد ويفنّد أجوبة غيره.

س: ـ وأنّى يجيب المرء ياثراسيماخس الجزيل الاحترام، إذا كان أوّلاً لا يحسن الجواب. وقد أقرّ بعجزه، وثانيًا إذا كان عنده آراء ولكن حظر عليه إنسان غير غبيّ إيراد شيء منها. فالأقرب، إلى حكم العقل إذًا أن تكون أنت المجيب، لأنّك قلت إنّك عالم بالأمر، وإنّ عندك ما تقوله لنا. فلا تتأخّر، بل تفضّل عليّ بالجواب. ولا تتردّد في إفادة غلوكون والآخرين. عندها سأله غلوكون والرفاق أن يجيب. وظهر أنّه يميل إلى التكلّم ليربح الاستحسان. إيماء، إلى أنّ عنده فصل الخطاب. فطلب أوّلاً أن أكون أنا المجيب. على أنّه أخيرًا عدل عن ذلك، وارتضى أن يكون هو المجيب. قال:

ث: ـ هذه حكمة سقراط. فإنّه إذ لا يريد أن يعلّم، يجول مقتبسًا عن الغير، ولا يشكره على الدروس.

س: ـ أمّا أنّي أتعلّم من الغير، فقد قلتَ الحقّ يا ثراسيماخس. وأمّا قولك إنّي لا أعوّضه شكري فهو خطأ منك. فإنّي أدفع كلّ ما في إمكاني. وإذ لا مال لي فإنّي أردّ الشكر. وسرعان ما أشكر إذا رأيت المتكلّم مصيبًا. كما ستتبيّن ذلك سريعًا، لأنّي واثق أنّك ستحسن القول.

العدالة هي فائدة الأقوى

ث: ـ فاسمع إذًا. تعليمي هو أنَّ العدالة إنّما هي «فائدة الأقوى». حسنًا، فلماذا لا تشكرني؟ إنّك لا تريد ذلك.

س: ـ كلاًّ. بل إنّي أنتظر أن أفهم معناك، فإنّي لم أدركه بعد. إنّك تقول إنّ فائدة الأقوى عدالة. فماذا تعني بذلك يا ثراسيماخس؟ فإنّي أرى أنّك لا تعني هذا ـ إذا كان بوليداماس الرياضيّ أقوى منّا، وكان أكل لحم الخنزير مفيدًا له، لتقوية جسمه، كان ذلك الطعام مفيدا لنا نحن الضعفاء، ولذا فهو عدالة.

ث: ـ ذلك عيب يا سقراط. لأنّك فهمت تعليمي بصورة تسهّل عليك إفساده.

س: ـ لا لا يا صديقي الفاضل. فزد إفصاحًا عمّا تعني.

ث: ـ ألا تدري أنَّ بعض المدائن يحكمها الخاصّة، وبعضها الديمقراطيّون، وغيرها الارستقراطيّون؟

س: ـ من المؤكّد أنّي أعلم ذلك.

ث: ـ أوَلا تستقرّ القوّة في كلّ بلد، في الطبقة الحاكمة؟

س: ـ مؤكّد أنّها تستقرّ.

الشرائع مرآة مَن يسنُّها

ث: ـ وإنّ شرائع كلّ حكومة مصوغة في قالب يضمن فائدتها فشرائع الديموقراطيّين ديموقراطيّة، وشرائع الأوتقراطيّين استبداديّة. فكأنّ هذه الحكومات بعملها هذا تصرّح أنّ ما فيه مصلحتها عدل لرعيّتها. ومَن انحرف عن ذلك عاقبوه كمُجرم ضدّ العدالة والقانون. فمعناه يا سيّدي أنّه في كلّ بلد منفعة الحكومة هي العدالة. وأرى أنّ القوّة العليا في حيازة الحكومة. فنتيجة البحث الحقّ هي أنّ منفعة الأقوى هي العدالة في كلّ مكان.

س: ـ قد فهمت ما تعني، وسأرى صحيح هو أم لا. فأنت يا ثراسيماخس، منفعة العدالة، مع أنَّك أنكرت عليَّ هذا القول إلاَّ أنَّك أضفت إليه كلمة «الأقوى».

ث: ـ ولكنَّها إضافة زهيدة.

س: ـ سترى هل هي زهيدة أو عظيمة. ولكنَّا مرتبطون بهذا الأمر: أحقٌّ كلامك أم لا؟: فقد سلَّم كلانا أنَّ العدالة نافعة. لكنَّك زدت على ذلك أنَّك حصرت نفعها في «الأقوى» وأنا أرتاب في صحَّة ذلك. ولذا نحن ملزمون أن ندرس الموضوع.

ث: ـ أرجو أن ندرسه.

س: ـ فتفضَّل أجبني عن هذه المسألة: ـ لا ريب في أنَّك مصرٌّ على أنَّ من العدالة إطاعة الحاكمين.

ث: ـ إنِّي مصرّ على ذلك.

الحكّام غير معصومين

س: ـ أفمعصوم الحاكمون في مختلف المدائن، أم معرَّضون للخطأ؟

ث: ـ لا شكَّ في أنَّهم معرَّضون للخطأ.

س: ـ أفيعرض لهم في اشتراعهم أن يسنّوا بعض الشرائع صوابًا وبعضها خطأً؟

ث: ـ هكذا أظنّ.

س: ـ وهل الصواب في سنّها كونها نافعة لهم، والخطأ كونها ضدّ مصلحتهم، أو ما هو حكمك؟

ث: ـ كما تقول تمامًا.

س: ـ أمصرٌّ أنت على أنَّ ما سنَّه الحكّام هو العدل الواجبة إطاعته على الرعيَّة.

ث: ـ مصرٌّ من كلِّ بدّ

س: ـ فينتج عن حكمك أنَّ العدالة لا تنحصر في ما يفيد الأقوى،

بل قد تكون في ما يضرُّه: وبعبارة أخرى أنّها «نقيض المطلوب».

ث: ـ ماذا تقول؟

خطأ الحكّام في الشرع

س: ـ أظنّ أنّي أقول ما قلته أنت نفسه، فلنفحص عن المسألة بأكثر تدقيق. ألم نقرّر أنّ الحكّام قد يخطئون أحيانًا في ما هو الأفضل لمصلحتهم، في ما يسنّونه من الشرائع؟ وإنّ ما سنّوه هو العدالة الواجبة إطاعتها؟

ث: ـ هكذا أظنّ.

س: ـ فقد اعترفت إذًا بعدالة غير النافع للحكّام «والأقوى». لأنّ رجال هذه الطبقة، إمّا جهلاً وإمّا سهوًا، قد يوجبون ما يضرُّهم. ولمّا كنت مصرًّا على أنّه من العدالة أن يطيع الناس ما أوجبه حكّامهم في كلّ حال، أفلا ينتج عن ذلك حتمًا، أيّها الفائق الحكمة ثراسيماخس، أنّه قد يكون من العدالة أن نفعل ضدّ ما قلتهُ على خطّ مستقيم؟ لأنّه قد يتحتّم على الأضعف أحيانًا عمل ما يضرُّ مصلحة الأقوى.

بوليمارخس: ـ نعم يا سقراط، إنّ ذلك غاية في الوضوح.

كليتيفون: ـ نعم، إذا كنتَ أنت شاهد سقراط المزكّي.

ب: ـ وما الحاجة إلى شهود؟ فقد سلّم ثراسيماخس أنّ الحكّام قد يوجبون ما يضرُّهم وأنّ من العدالة أن تطيعهم الرعيّة.

ك: ـ لا يا بوليمارخس. إنّ ثراسيماخس قرّر أنّ إطاعة أمر الحكّام هو العدالة.

مثل من المحاورات قديمًا

ب: ـ نعم يا كليتيفون. وقد قرّر أيضًا أنّ منفعة «الأقوى» هي عدالة. وبعدما قرّر هذين الركنين سلّم أيضًا أنّ «الأقوى» قد يأمر «الأضعف» ـ رعاياه ـ أن يعملوا ما هو ضارّ بمصلحته. ونتيجة هذه

المقرَّرات أنَّ منفعة «الأقوى» ليست أعدل من مضرَّته.

ك: ـ ولكنَّه أراد بمنفعة الأقـوى ما فهم «الأقـوى» أنّه لفـائـدتـه الخاصّة. فمركزهُ هو أنَّ هذا ما يجب على «الأضعف» أن يعمله، وأنَّ هذه هي وظيفة العدالة.

ب: ـ ليس ذلك ما قاله.

س: ـ لا بأس يا بوليمارخس، فإذا كان ثراسيماخس يختار أن يورد رأيه الآن بهذه الصورة فلا نضادنُّه.

فقل يا ثراسيماخس، أهذا هو حدّ العدالة الذي عنيتُه؟: إنَّ ما لاح «للأقوى» أنّه في مصلحته، نفعه أو ضرّه: أفتحسب ذلك تحديدًا منك للعدالة؟

ث: كلاّ البتّة. أفتظنّ أنّي أحسب مَن يخطئ أقوى في حال خطأه ممَّن لا يخطئ؟

س: ـ هكذا ظننتُ، لّما سلَّمتَ أنَّ الحكّام غير معصومين، وأنّهم قد يخطئون.

خطأ الفنَّان ليس خطأ الفنّ

ث: ـ إنَّك تحرِّف الكلم عن مـواضعه، يـا سقراط، في معـرض الإدلال. أفتدعو مَن أساء معالجة المرضى طبيبًا باعتبار إساءته؟ أو تدعو مَن أخطأ في الحساب محاسبًا باعتبار خطإه؟ من المؤكَّد أنَّنا نقول إنَّ الطبيب أخطأ، وإنَّ المحاسب أو الكاتب مخطئ. على أنّي أرى أنَّ كلاًّ من هؤلاء لا يغلط في فنّه ما دام كما ندعوه فلا يخطئ في فنّه كفنّي. وعليه فبأدقّ معاني الكلم ـ لأنّك تحاجُّ بالتدقيق ـ لا فنّيّ يخطئ كفنّيّ. ومَن خطئ فقد خطئ لنقص علمه بالفنّ. فلا يكون فنّيًّا في حال خطأه. فـلا فنّيّ ولا فيلسوف، ولا حاكم، يخطئ إذا كان اسمًا لمسمًّى. مع أنَّه يقال عادة إنَّ الطبيب يخطئ وإنَّ الحاكم يخطئ. فاعلم أنّي بهذا الاعتبار جاوبتك لتفهم

رأيي. ولكن أضبط صورة للجواب هي أنَّ الحاكم كحاكم لا يخطئ. وبما أنَّه لا يخطئ، فهو يسنّ الأفضل لنفسه. وذلك ما يجب على الرعيَّة اعتباره. فأنا عند قولي الأوَّل: إنَّ العدالة هي منفعة الأقوى.

س: ـ لا بأس يا ثراسيماخس، أفتزعم أنِّي أتلاعب في الكلام؟

ث: ـ نعم، وتلاعبًا كبيرًا.

س: ـ أو تظنّ أنِّي وجَّهت إليك هذه المسألة لقصد سيِّئ لإفساد حجَّتك؟

ث: ـ ذلك ما أتيقَّنه. ولكنَّك لن تجني منه نفعًا. فلا تضرُّني بأخذك إياي على غرَّة. ولا تتمكَّن من الفوز عليَّ في ميدان المحاورة.

س: ـ لم أفكِّر في ذلك يا صديقي العزيز. وأرجو أن لا يتكرَّر ذلك في ما بعد. فقل الآن: هل تعني «بالحاكم» و«الأقوى» ما يدلّ عليه المعنى المألوف، أو ما يدلّ عليه أدقّ معاني الكلم، وأنَّك بهذا الاعتبار تقول إنَّ على الأضعف أن يعمل ما هو لمصلحة الحاكم لكونه الأقوى؟

ث: ـ بل أعني «الحاكم» بأدقّ معاني الكلمة. فتلاعَب ما شئت إلى التلاعب والتحريف سبيلاً. فلست لأسترحمك، ولكن محاولتك عقيمة.

س: ـ أفتظنّني أحمق فأحاول أن أحلق الأسد، بتحريفي أقوال ثراسيماخس؟

ث: ـ لقد حاولت ذلك، ولكن ساء فألك.

الطبيب هو شافي المريض لا جامع المال

س: ـ كفى مزاحًا، فقل هل الطبيب الذي تعنيه بأدقّ معاني الكلمة هو جامع المال أو شافي المريض؟ ولا يفوتنَّك أنَّك عن الطبيب الحقيقيّ تتكلَّم.

ث: ـ هو شافي المريض.

س: ـ ومَن هو الربّان؟ أأحد البحَّارة أم رئيسهم؟

ث: ـ رئيسهم.

(...)

موازنة العدالة والتعدّي باعتبار نتائجها

س: ـ فإذا قرعنا الحجَّة بالحجَّة والبرهان بالبرهان، ـ فنحصي منافع العدالة، وثراسيماخس يردُّ علينا. فنعيد الكرَّة بالردّ عليه ـ فيلزمنا إحصاء مزايا كلّ من الجانبين والموازنة بينهما. وأخيرًا يلزمنا حكَم يصدر قرارًا بالفصل بيننا. ولكن إذا بدأنا أبحاثنا كما عملنا مؤخّرًا، بنظام التسليم المتبادل، فإنّنا نجمع في أشخاصنا وظائف المحكمين والمحامين.

غ: ـ حتمًا هكذا.

س: ـ فأيّة خطّة تؤثِر؟

غ: ـ الأخيرة.

س: ـ فهلمَّ يا ثراسيماخس نستأنف البحث، وتفضّل علينا بالجواب. أتدّعي أنّ التعدّي الكلّيّ، خير من العدالة التامّة التي توازنه؟

ث: ـ بأعظم تأكيد ادَّعيت، وقد أوردت الحيثيّات.

س: ـ فكيف تنعتهما باعتبار آخر. الأرجح أنّك تدعو أحدهما فضيلة والآخر رذيلة.

ث: ـ بلا شكّ.

س: ـ على كيفك يا صديقي المازح! ـ لأنّي أسلّم أنّ التعدّي مفيد، والعدالة بالعكس.

س: ـ فماذا تقول إذًا؟

ث: ـ بالعكس فيهما تمامًا.

س: ـ أفتدعو العدالة رذيلة؟

ث: ـ لا. بل أدعوها فطرة صالحة خارقة.

س: ـ أفتدعو إذًا التعدّي فطرة رديَّة.

ث: ـ لا، بل أدعوه حسن سياسة

س: ـ أفتظنّ يا ثراسيماخس أنّ المتعدّين، حتمًا، حكماء وصالحون؟

حسبان الفوز فضيلة ولو تعدّيًا

ث: ـ نعم، القادرون منهم أن يمارسوا التعدّي إلى حدّ التمام، ولهم قوّة على إخضاع مدن وأمم برمّتها، واستعبادها. ربّما تظنّ أنّي أتكلّم في النشّالين. ولكن حتّى عمل هؤلاء، أسلّم بأنّه مفيد إذا ظلّ أمرهم مكتومًا. على أنّهم لا يستحقّون المقابلة مع مَن ذكرتهم الآن.

س: ـ فهمت مرادك تمامًا، وأتعجّب من إدراجك التعدّي في سلك الفضيلة والحكمة ووضعك العدالة في ما هو عكس ذلك.

ث: ـ ولكنّني هكذا أرتّبها.

التعنّت في مدح التعدّي

س: ـ إنّك اتّخذت الآن موقفًا أكثر تعنّتًا، فلم يبق سهلاً علينا الكلام معك. ولو أنّك جعلت التعدّي مفيدًا، وحكمتَ أنّه رذيلة، كما يفعل بعضهم، لكان عندنا ما نجيبك به، بناء على المبادئ المسلّم بها عمومًا. ولكنّه واضح تمام الوضوح أنّك مصرّ على حسبانه جميلاً وفعّالاً، وتنسب إليه كلّ ما تنسبه إلى العدالة، حتّى بلغت بك الجرأة أنّك تحسبه من الفضيلة والحكمة.

ث: ـ إنّك تتكهّن بدقّة فائقة.

س: ـ ولأنّي أراك تعني ما تقول فلا أتنكّب عن البحث معك، لأنّي، إذا لم أكن مخطئًا، لا أراك تمزح يا ثراسيماخس، بل تقول ما تعتقده حقًّا.

ث: ـ وما الفرق عندك اعتقدتُه أو لم أعتقده، أفلست بقادر على دفع حججي؟

س: ـ لا فرق عندي. ولكن أتريد أن تجيبني عن مسألة أخرى وهي: أتظنّ أنّ العادل يرغب في تجاوز عادل نظيره؟

ث: ـ كلاّ، وإلاّ لما كان ساذجًا كما هو.

العادل يتجاوز المتعدّي

س: ـ أفيتجاوز العادل حدّ العدالة في سلوكه؟[1]

ث: ـ لا. ولا في هذا يرغب.

س: ـ أفيرمي إلى تجاوز حدود المتعدّي دون تردُّد، حاسبًا ذلك عدلاً أو لا؟

ث: ـ بل يحسبه عدلاً، لا يتردَّد في فعله. لكنَّه لا يقدر.

س: ـ لم أسأل عن ذلك، بل هل يروم العادل أن يتجاوز رجلاً متعدِّيًا، لا رجلاً عادلاً، وبرغبة يفعل ذلك؟.

ث: ـ هذا هو الواقع.

المتعدِّي يتجاوز كلّ واحد

س: ـ وكيف الأمر مع المتعدِّي؟ هل ينوي تجاوز العادل، وتجاوز حدّ العدالة في تصرُّفه؟

ث: ـ دون شكّ، عندما يأخذ على عاتقه سبق كلّ أحد، في كلّ شيء.

س: ـ أفلا يتجاوز المتعدِّي حدود متعدٍّ آخر نظيره، موغلاً في التعدّي، قصد بلوغ ما لم يبلغه سواه؟

ث: ـ بلى، يتجاوز

س: ـ فلنفرغ الجملة في هذه الصيغة: إنَّ العادل لا يتجاوز ندَّهُ، بل ضدّه. أمّا المتعدِّي فيتجاوز الاثنين، ندّه وضدّه.

ث: ـ أحسنت.

س: ـ وإنَّ المتعدِّي حكيم وصالح، والعادل خلافه في الأمرين.

ث: ـ وبهذا أيضًا أحسنت.

---

(١) ذلك ليس مفهومًا تمامًا. على أنّنا لم نتمكّن من إفراغ الكلام في غير هذه الصيغة. وهو في الأصل اليونانيّ من نوع التورية ـ دافيس وفوغان.

س: ـ أفلا يماثل المتعدِّي الحكيم والصالح، بينما العادل لا يماثلهما؟

عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه

ث: ـ من كلّ بدّ. فإنَّ مَن كان ذا سجيَّة، فإنَّه يماثل أربابها، أمّا ضدّه فلا يماثلهم.

س: ـ فسجيَّة كلّ امرئٍ بادية في مَن يماثلهم هو.

ث: ـ أو عندك غير ذلك؟

س: ـ جيِّدًا يا ثراسياخس، أفتدعو أحدهما موسيقيًّا، والآخر لا موسيقيًّا؟

ث: ـ نعم أدعوهما.

س: ـ فأيّ الاثنين تدعوه حكيمًا، وأيّهما غير حكيم؟

ث: ـ الموسيقيّ حكيم، واللاموسيقيّ غير حكيم.

س: ـ أفلا تحسب هذا صالحًا بقياس كونه حكيمًا، وذاك شرّيرًا بقياس جهله؟

ث: ـ بلى.

س: ـ أوتقول هذا القول في الطبيب؟

ث: ـ أقوله.

س: ـ أفتظنّ يا صديقي الفاضل أنَّ الموسيقيّ يرمي حين دوزنة أوتاره إلى تجاوز موقف موسيقيّ نظيره، وادّعاء التفوُّق عليه؟

ث: ـ لا أظنّ.

س: ـ أيروم أن يدعى التفوُّق غير الموسيقى؟

ث: ـ لا ريب في أنّه يروم.

س: ـ أو يروم أن يتجاوز طبيب طبيبًا آخر، ويفوت حدود الطبابة في ما يتعلَّق بالأطعمة؟

ث: ـ كلا البتّة

س: ـ فهل يبغي أن يتجاوز غير الطبيب؟

ث: ـ نعم

لا يتجاوز النِدّ نِدّه

س: ـ فانظر الآن، باعتبار كلّ أنواع المعرفة وأضدادها. هل تحسب العالم عالِمًا من أيّ نوع كان إذا هو اختار أن يتجاوز عالِمًا آخر، قولاً أو فعلاً، غير مكتفٍ بمماثلته في فعله، وهو ندُّه في حذقه؟

ث: ـ الرأي الثاني هو الصحيح.

س: ـ وما قولك في الجاهل؟ ألا يتجاوز العالم وغير العالم على السواء؟

ث: ـ أرجِّح ذلك.

س: ـ ولكن العالم حكيم.

ث: ـ نعم.

س: ـ والحكيم صالح.

ث: ـ نعم.

س: ـ فالحكيم الصالح لا يرغب في تجاوز مَن ماثله، بل مَن غايره وضادّه؟

ث: ـ هكذا يظهر.

س: ـ أمّا الشرّير الجاهل فيروم تجاوز الاثنين، ندّه وضدّه.

ث: ـ بكلّ وضوح.

س: ـ حسنًا يا ثراسيماخس، أفلا يتجاوز الجاهل حدود ندّه وضدّه؟ أليس هذا حكمك؟

ث: ـ هذا هو.

س: ـ ولكن العادل لا يروم سبق ندّه، بل سبق ضدّه فقط.

ث: ـ نعم

س: ـ فالعادل يشبه الصالح الحكيم، أمّا المتعدّي فيشبه الشرّير الجاهل

ث: ـ هكذا يظهر

س: ـ ولكنّا اتّفقنا أنّ صفات كلّ منهما تحكي صفات ندّه

ث: ـ إتّفقنا

العادل حكيم وصالح

س: ـ فوضح أنَّ العادل حكيم وصالح، والمتعدِّي شرِّير وجاهل. فسلَّم ثراسيماخس بهذه القضايا، ولكن ليس بالسهولة التي بها أروي الحديث، فكان يسلِّم بعد تردُّد كثير وعرق غزير. كما لو كان في فصل الصيف الحارّ. هنا رأيت في ثراسيماخس ما لم أره قطّ. وهو أنّه قد احمرَّ خجلاً. ولّما تقرَّر أنَّ العدالة هي من الفضيلة والحكمة، وأنَّ التعدّي رذيلة وجهل، استأنفت الكلام قائلاً: ـ حسن جدًّا، فقد انتهت المسألة ولكنَّا قلنا إنَّ التعدِّي شديد الساعد، ألا تذكر ذلك يا ثراسيماخس؟

إستئناف البحث في التعدّي والعدالة

ث: ـ أذكره ولكنّي غير مقتنع باستنتاجاتك الأخيرة، وعندي ما يقال فيها. على إنّي إذا أفصحت عن أفكاري فإنِّي مؤكّد أنّك تقول إنّي أخطب خطابة. فاختر لنفسك إذًا أحد أمرين، إمَّا أن تأذن لي بأن أتكلَّم قدر ما أشاء، أو إنّي ألتزم جانب السؤال إذا كنت تؤثر ذلك. وأتصرَّف معك تصرُّف العجائز في حال القصص. فأقول «حسنًا». وأنغض رأسي مصادقة، وأهزّه إنكارًا، حسب مقتضى الحال.

س: ـ إذا كان هكذا فلا تسيء إلى آرائك.

ث: ـ إنّي أعمل ما يسرُّك، لأنّك لا تأذن لي أن أتكلّم، أفتريد منّي أكثر من ذلك؟

س: ـ أؤكّد لك أنّي لا أريد أكثر ولا أقلّ. ولكن إذا كنت تفعل ذلك فافعله، وأنا أسألك.

ث: ـ فابتدئ إذًا

س: ـ إنّي أكرِّر السؤال الذي قدَّمته سابقًا، فنستأنف البحث فيه، فبماذا تقوم المقابلة بين العدالة والتعدِّي؟ فقد قيل إنَّ التعدِّي أقوى من العدالة وأعظم فعلاً. أمَّا الآن، وقد رأينا أنَّ العدالة حكمة وفضيلة والتعدِّي جهل مطبق، فبسهولة يثبت أنّها أقوى من التعدِّي، وليس مَن

يجهل ذلك. ولكنّي لا أختار فصل الخطاب بهذه الصورة الجازمة، يا ثراسيماخس، بل أعالج القضيَّة بهذه الصورة: أتسلِّم أنَّ الدولة المتعدِّية قد تستعبد غيرها ظلمًا، وتنجح في ذلك، فتخضع لها الأمصار؟

الاستعمار والعدالة

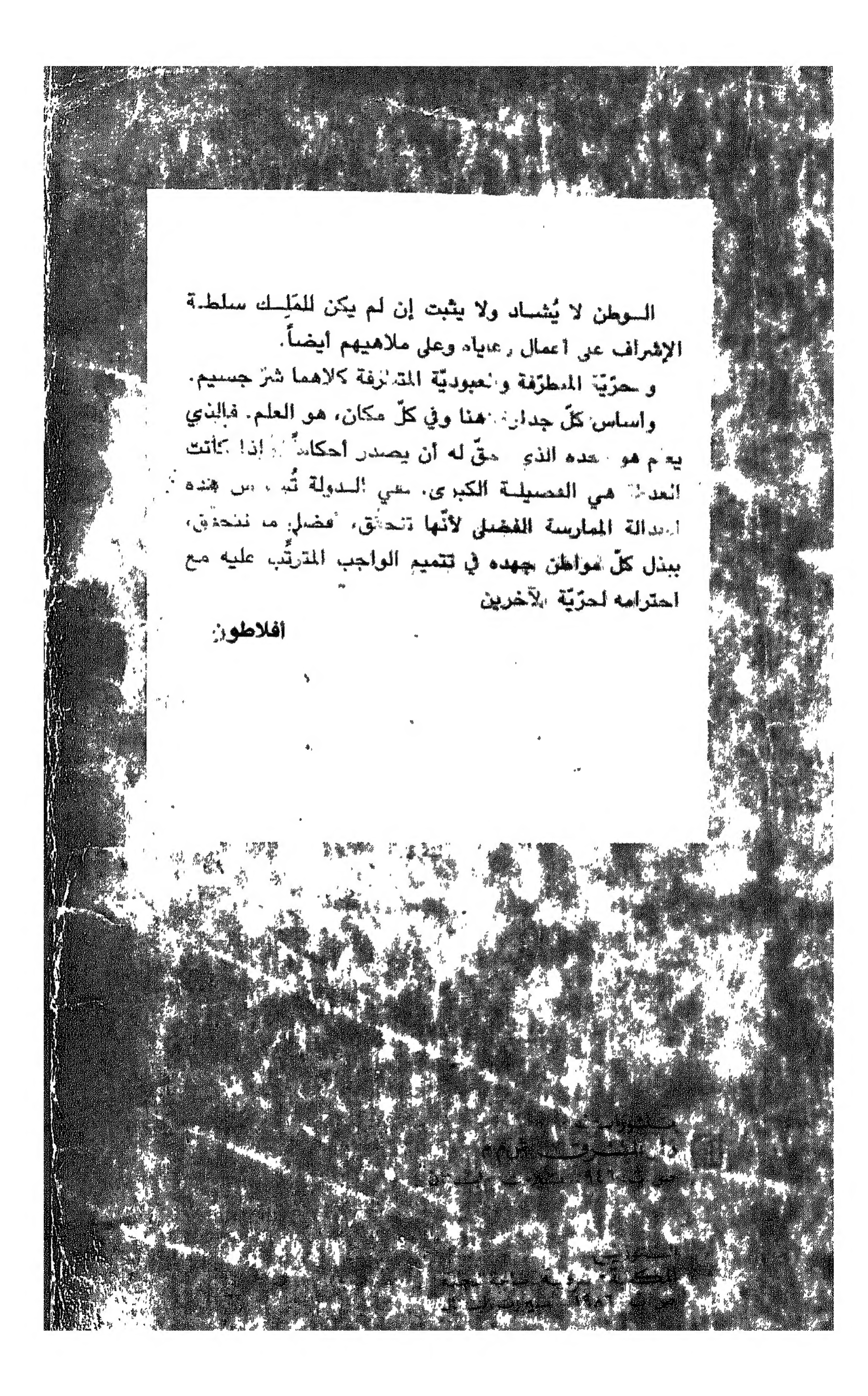
ث: ـ دون شكٍّ أنّي أسلِّم. فإنَّ أفضل الدول ـ أي أكثرها غزوًا ـ هي أكثر من سواها اغتصابًا.

س: ـ فهمت أنَّ هذا مركزك. ولكن المسألة التي نعالجها هي: أتتوطَّد صولة الدولة الغاصبة دون عدالة، أم بحكم الضرورة، لا غنى لها عن التزام العدالة؟

فهرس المحتويات

صدر في سلسلة «قادة الفكر»

١ ـ توما الأكويني
٢ ـ إبن رشد، فيلسوف قرطبة
[illegible]، مسرح وشعر
٤ ـ نيتشه، نبيّ المتفوّق
٥ ـ غاندي، رسول اللاعنف
٦ ـ إبن سينا، حضوره الفكريّ بعد ألف عام
٧ ـ أفلاطون، سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفيّ


الوطن لا يُشاد ولا يثبت إن لم يكن للمَلِك سلطة الإشراف على أعمال رعاياه وعلى ملاهيهم أيضاً.
والحرّيّة المتطرّفة والعبوديّة المتطرّفة كلاهما شرّ جسيم.
وأساس كلّ جدارة هنا وفي كلّ مكان، هو العلم. فالذي يعلم هو وحده الذي يحقّ له أن يصدر أحكاماً. إذا كانت العدالة هي الفضيلة الكبرى، ففي الدولة تُمارس هذه العدالة الممارسة الفضلى لأنّها تتحقّق، أفضل ما تتحقّق، ببذل كلّ مواطن جهده في تتميم الواجب المترتّب عليه مع احترامه لحرّيّة الآخرين
أفلاطون